د. محمود البستاني

دراسات في علم النفس الإسلامي

١

دار البلاغة

دراسات

في علم النفس الإسلامي

دراسات
في علم النفس الإسلامي

د. محمود البستاني

المجلد الأول

دار البلاغة

الطبعة الأولى
١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م

يُطلب من
دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ ص.ب ٢٥/١٦ ـ هاتف: ٨٣٤٢٦٥/٣١٧٤٢٥ ـ تلكس: ٢٠٣٩١ ـ ٢٢٦٧١ ـ بحام ـ حارة حريك ـ مقابل البنك اللبناني الفرنسي .

الفصل الأول

الأُصُول النفسيَّة

يعني (علم النفس) بسلوك الكائن الآدمي : في شتى مجالات نشاطه ، بيد أن الزاوية التي يشدد عليها من مجالات النشاط تنحصر في العملية التالية :

(الاستجابة) حيال (مثير) معين . ولكي يتضح المقصود من هذين المصطلحين (الاستجابة) و (المثير) ، يحسن بنا أن نلتفت الى المثال التالي :

عندما يسيء إليك أحد الأفراد ، فأنت حينئذٍ ستواجهه بواحد من الأفعال التالية :

أ ـ إمّا أن تردّ الاساءة بمثلها . ـ ب ـ وإما أن تردها بالاحسان إليه . ـ جـ ـ أو تكظم غضبك فتلتزم جانب الصمت .

في مثل هذه الحالات تواجه (مثيراً) هو : الاساءة . أمّا الرد عليها فهو : (الاستجابة) : يستوي في ذلك أن تكون الاستجابة صمتاً ، أو احساناً ، أو مقابلة بالمثل .

هذه العملية النفسية القائمة على (الاستجابة) قبال (المثيرات) تتناول جانبين من الشخصية :

أ ـ الجانب الادراكي ، مثل : التفكير ، التخيل ، التذكر ، النسيان . . . الخ .

ب ـ الجانب الوجداني ، مثل : الارادة ، الرغبة ، الانفعال . . . الخ .

فأنت حينما (تتذكر) حادثة من الحوادث ، أو (تنسى) بعض تفصيلاتها ،

أو (تتخيل) جانباً من ذكرياتها . في مثل هذه الحالة . يكون كل من (التذكر) و (النسيان) و (التخيل) متصلاً بالجانب (الادراكي) من الشخصية .

أما في خالة تحسسك بـ (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) من استحضار تلك الحادثة . . . فحينئذٍ يكون كل من (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) متصلاً بالجانب (الوجداني) من الشخصية .

وفي الحالتين ، فان (العملية النفسية) تقوم على (الاستجابة) حيال (مثير) معين .

والسلوك الآدمي بأكمله يحوم حول العملية النفسية المذكورة . حيث تشكل هذه العملية (مادة) علم النفس . علم النفس إذن يعني بسلوك الكائن الآدمي من حيث كونه (عملية نفسية) . فيما يتكفل هذا العلم بتحديد مصادر العمليات النفسية ، ومحاولة التحكم فيها (أي ضبطها وتعديلها) . هذا يعني انَّ الباحث النفسي يضطلع بمهمتين هما :

ا ـ تحديد العمليات النفسية . ـ ب ـ تنظيمها .

وفي ضوء هاتين المهمتين : نحاول تقديم (وجهة النظر الاسلامية) في ميدان علم النفس ، مقارنة بوجهة النظر الأرضية ، بغية تحديد المفارقات التي ينطوي عليها علم النفس الأرضي في سائر اتجاهاته ، أو تحديد نقاط التلاقي بينهما في بعض الخطوط التي تومض بملاحظة صائبة أو تجربة محكمة ينتهي البحث الأرضي اليها .

وخارجاً عن ذلك ، لا نجد أنفسنا ملزمين باصطناع طرائق البحث الأرضي في تناول (المادة النفسية) ، أو اصطناع لغته ، أو الوقوف عند الدائرة التي يحصر أبحاثه فيها ، بل يمكننا أن نتجاوز ذلك الى تخوم الفلسفة وعلم الاجتماع حيناً ، وان نختزل حتى بعض موضوعاته الحاسمة حيناً آخر .

والسرّ في عدم التزامنا بمناهج البحث الأرضي ، إن البحث الأرضي منفصل عن السماء في تفسيره للعمليات النفسية وتنظيمها . إنَّه يتسلم الكائن الآدمي (بما انه موجود فعلاً) لا بما انَّه كائن أبدعته السماء وأناطت به مهمة الخلافة على الأرض ، وكيفتَ (العمليات النفسية) وفقاً للمهمة المذكورة .

ان مفهوم (الوظيفة العبادية) تظل الأساس الرئيسي في تفسير العمليات النفسية وتنظيمها ، ما دامت السماء تقرر بوضوح :

﴿ انِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً . . . ﴾ ،

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونَ ﴾ ،

﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ .

وهذا يعني ان (الأحسن من العمل) هو الهدف الذي تنشده السماء في صياغتها للعمليات النفسية .

إن السماء ـ كما سنرى في تضاعيف دراستنا ـ تقر ما انتهى البحث الأرضي إليه من تحديد معالم (السلوك السوي) قبال السلوك الشاذ (أمراض العصاب والذهان) إلاّ أنها تتجاوز ذلك الى تحديد معالم أشد سعة وشمولاً من مفاهيم الأرض : ومع انبثاق مثل هذا الفارق في مفهوم (السوية) بين وجهتي النظر الاسلامية والأرضية ، سيترتب بالضرورة (فارق) بين تصورهما للعمليات النفسية وتنظيمها . ومن ثمَّ يترتب على ذلك : فارق بينهما من حيث الموضوع والمنهج واللغة .

* * *

على أي حال ، يهمنا أن نبدأ الآن بتحديد (العمليات النفسية) وهو الشطر الأول من مادة علم النفس ، ونتبعه بالشطر الآخر وهو تنظيم العمليات المذكورة .

ولنقف عند أولهما :

يبدأ علم النفس الأرضي دراسته للعمليات النفسية بالبحث عن أُصولها الأولى ، أي « المحرك » الأساس لنشاط الكائن الآدمي .

طبيعي ، ثمة (أصل) عام يتجاوزه الباحثون عادة ، ما دام هذا (الأصل) يشكل (بديهة) مألوفة حتى في أذهان البدائيين ، ونعني بها ، مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) . فالكائنات الآدمية جميعاً تصدر عن المبدأ المذكور في نشاطها بأكمله . إنها حين تجوع مثلاً تبحث عن (لذة) هي

(الشبع) ، وتجنبُ (ألماً) ، هو (الجوع) . وحينما تلفُّها (العزلة) مثلاً ، تبحث عن لذة هي (الانتماء الاجتماعي)وتجنب ألماً هو العزلة وحتى حينما تختار (العزلة) فهي تبحث عن لذة الهدوء وتجنب (ألم) الضوضاء والصخب وهكذا..

أقول : إذا تجاوزنا هذا (المبدأ) الرئيسي في دفع الكائن الآدمي الى الحركة والنشاط ، حينئذ يواجهنا البحث عن الأُصول المجسدة للمبدأ المذكور .

إن علم النفس الأرضي يقدم (وجهات نظر) متنوعة في هذا الصدد : تتفاوت من باحث لآخر دون أن يرسو على مرفأ محدد في تبيين الأُصول وتصنيفها .

ويجيء الأصل القائل بأن (الغريزة) المجسدة لمبدأ اللذة ، واحداً من النظريات التي تحاول أن تفسر العمليات النفسية في ضوئها . وتقول هذه النظرية : إن الكائن الآدمي يصدر عن مجموعة من (الغرائز) تدفعه الى الحركة والنشاط ، ومثالها غريزة البحث عن الطعام ، غريزة الاجتماع ، غريزة القتال . . . الخ .

هذه (الغرائز) قد تكون ذات (أصل حيوي) كالطعام ، والجنس ، والنوم ، ونحوها . وقد تكون ذات (أصل نفسي) كالانتماء الاجتماعي ، والمقاتلة ، والخنوع ، وسواها .

وفي الحالتين فان هذه (الغرائز) تشكل إرثاً فطرياً يحمل الآدميين على التحرك من خلالها .

وقد وضع أحد ممثلي هذا الاتجاه وهو (مكدوكل) قبال كل (غريزة) استجابة (انفعالية) خاصة بها ، فغريزة البحث عن الطعام / انفعالها / الجوع .

وغريزة الاجتماع / انفعالها / الوحدة .

وغريزة المقاتلة / انفعالها / الغضب الخ .

وقد جوبهت هذه النظرية بردود شتى . . . وفي مقدمتها : الرد الذاهب الى أن جملة من الغرائز التي أدرجها (مكدوكل) في قائمته (القائمة تحتوي على

« ١٧ » غريزة) ، لا تحمل (أصلاً حيوياً) بل هي وليدة (الاكتساب) : فغريزة (المقاتلة) ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن درجها تحت عنوان (الغرائز) لأنَّ الغريزة تعني انَّ الانسان مفطور على أن يقاتل أي : انَّه يرث جهازاً فطرياً يحمله على المقاتلة . في حين أن النزعة المقاتلة أو النزعة المضادة لها (المسالمة) إنَّما تحددها (البيئة) لا الوراثة .

وقد عزز هذا الاتجاه وجهة نظره بالدراسات التي أجراها علماء الأقوام على شعوب وقبائل متخلفة أثبتت فيها ـ هذه الدراسات ـ ان المقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها من (الأصول النفسية) منعدمة لدى القبائل المذكورة : فهي تتسالم بدلاً من المقاتلة ، وتسحق ذاتها بدلاً من حب السيطرة ، وتتنازل عن ممتلكاتها بدلاً من حب التملك . وهذا كله يعني ان (الأصول النفسية) تحددها البيئة ، لأنها (غرائز) يرثها الكائن الآدمي .

* * *

والحق انَّ كلاً من نظرية (الغرائز) ، والنظرية المضادة لها ، تقع في خطأ مماثل : حينما تخلط الأولى بين نمطين من الغرائز ، وحينما تنفي الثانية الأصل الغريزي أساساً

إنَّ وجهة النظر الاسلامية ، تحسم الموقف بوضوح حينما تضع فارقاً بين الأصل البيولوجي والأصل النفسي من جانب ، وحينما تحدد أساساً فطرياً عاماً لكل الأصول : بيولوجية كانت أم نفسية من جانب آخر .

وقبل أن نعرض لوجهة النظر الاسلامية يحسن بنا أن نقف اولاً على الخطأ الذي قامت عليه نظرية (الغرائز) ، والنظرية المضادة لها أيضاً .

أما الخطأ الذي غلف نظرية (الغرائز) فيتمثل في أن هذه النظرية لم تصطنع فارقاً بين «الأصل الحيوي» كالبحث عن الطعام ، وبين « الأصل النفسي » كالمقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها. لقد أخضعت هذين الأصلين لنمط واحد من (الغرائز) ، في حين أن أحدهما مختلف عن الآخر تماماً. فنحن حينما (نجوع) مثلاً ، فان التقلص العضلي للمعدة لا يمكن أن يزاح إلاّ بتناول

الطعام . وهذا يعني أن الأصل الحيوي ، نرثه فطرياً ، ولا مجال لتعديله . بيد أننا حينما نحس بالرغبة الى المقاتلة أو التملك أو غيرهما ، فان هذه الرغبة من الممكن أن (تعدل) وتحور الى رغبة مضادة هي : المسالمة ، والزهد بمتاع الحياة ، وهكذا . وهذا يعني ان (الأصل النفسي) لا نرثه فطرياً بل تتكفل البيئة بتحديده .

ولكن هل يعني ذلك ان (الأصول النفسية) لا تخضع البتة لأي جهاز فطري ؟؟

طبيعي ، لا : كل ما في الأمر ، أن الجهاز الفطري (للأصول النفسية) متميز عن الجهاز الفطري « للأصول البيولوجية » . إن الفارق بينهما هو : أن الأصل البيولوجي موروث بـ (الفعل) . والأصل النفسي موروث بـ (القوة) ، ومعنى (الفعل) : أننا نرث جهازاً عضوياً للمعدة يتقلص بالضرورة في حالة « الجوع » مثلاً .

أما (القوة) فتعني أننا نمتلك (قابلية موروثة) لأن نصبح ذات يوم (مسالمين) أو نصبح ذات يوم (اعتدائيين) . ان (القابلية) ذاتها تشكل ارثاً فطرياً . أما تحقيقها في فعل عدواني أو فعل مسالم فأمر خاضع للمحيط أي للتنشئة الاجتماعية التي نخضع لها .

ومن هنا ، فان تسمية (العدوان) بـ (غريزة) تظل تسمية خاطئة ، لأن (العدوان) أو (المسالمة) لا نولد مزودين بهما ، بل اننا نولد مزودين بـ (قابلية) على العدوان أو المسالمة . هذا هو الخطأ الأساسي الذي انطوت عليه نظرية الغرائز حينما أخضع صاحبها كلاً من الأصل البيولوجي والأصل النفسي لنمط واحد من الميراث الفطري ، في حين أن أولهما موروث بـ (الفعل) ، والآخر موروث بـ (القوة) .

أما الخطأ الذي غلف النظرية المضادة للغريزة ، فيتمثل في غفلتها عن الفارق بين نمطي الغريزة . فقد خيل إليها ان « العدوان أو المسالمة » فعلان (مكتسبان) دون أن يكون لهما أساس فطري هو (القابلية) أو (القوة) أو (الكمون) .

طبيعي لا يعني ذلك أننا نرث جهازاً فطرياً بـ (القوة) ، وان هذا الجهاز

يضطرنا الى أن (نعتدي) أو يضطرنا الى أن (نسالم) مثلاً ، بل يعني ان عملية العدوان أو المسالمة خاضعة لـ (اختيارنا) . واننا لو لم نمتلك أساساً فطرياً لهما لما تسنّى لنا (من خلال التنشئة الاجتماعية) أن نصدر عن أحدهما أو كليهما .

في ضوء هذه الحقيقة نخلص الى أن الأُصول النفسية والأُصول البيولوجية ، تخضعان جميعاً الى (أرث فطري) ، أو (غريزي) . إلّا أن أولهما يجسد إرثاً (فعلياً) ، والآخر يجسد إرثاً بـ (القوة) .

بيد أن المشكلة لم تكن ـ في حقيقة الأمر ـ قائمة على تمييز الفارق بين الأصل البيولوجي والأصل النفسي ، إذ ان الفارق بينهما من الوضوح بمكان كبير . بل ان المشكلة قائمة على تحديد « الأصل الرئيسي » المحرك للسلوك البشري .

ان الأبحاث الأرضية يلفّها الخطأ من جديد حينما تحدد أُصول الطبيعة البشرية من خلال مجموعة من (الغرائز) الحيوية والنفسية ، دون أن تنتبه الى أن تصنيف الطبيعة البشرية الى الغرائز المتنوعة ، إنما يمثل مرحلة تالية ، يتعين أن يسبقها تصنيف أساسي عام ، أي : ينبغي أن نحدد اصلاً عاماً للطبيعة البشرية أولاً ، ثم نتجه الى مفردات هذا (الأصل) ونصنفه الى ما هو بيولوجي أو ما هو نفسي . فما هو هذا (الأصل العام) للسلوك ؟ ان (مكدوكل) نفسه حينما يتحدث عن (الغريزة) يحددها وفق فعاليات ثلاث : « الادراك » للشيء و (الانفعال) به ، ثم (النزوع) نحو تحقيقه .

ومما لا شك فيه ، ان (الادراك) سابق على أية فعالية أُخرى . ثم تتبعها فعالية ثانية هي (الانفعال) بالشيء . . . ويجيء بعد ذلك دور (النزوع) نحو تحقيق الشيء . وهذا يعني أن (الغريزة) جاءت مرحلة ثالثة من سلسلة العمليات النفسية . إلّا أن ما نحاول لفت الانتباه إليه هو : اننا ينبغي أن نتحدث أولاً عن مرحلتي (الادراك) و (الانفعال) ، ونجعل منهما أساساً (نفسياً) سابقاً على أية (غرائز) يصنفها هذا الباحث أو ذاك .

وعليه يتعين الحديث عند صياغة أية نظرية عن (الغرائز) المحركة للسلوك البشري ، أن نتجه الى (أصل نفسي) عام للسلوك . ثم نتقدم الى مفردات السلوك الغريزي . سواء أكانت هذه المفردات تخص حاجة بيولوجية أو حاجة

نفسية . بيد أن الوقوف على (الأصل النفسي) لا يزال يشكل نصف الطريق في صوغ أية نظرية عن (الغريزة) . أما النصف الآخر ، فيتمثل في الطبيعة (الثنائية) للأصل النفسي المذكور .

ان أشد العيوب بروزاً في نظرية (الغرائز) هو : اهمالها أولاً الأصل النفسي للغرائز ، واهمالها ثانياً للطبيعة الثنائية في الأصل المذكور .

والآن حين نتجه الى التصور الاسلامي ، نجده يحدثنا عن (الأصل النفسي) وطبيعته (الثنائية) فيما يشكل هذا الأصل . المحرك الأول لكل نشاط بشري .

يقول الأمام علي (ع) :

إنَّ اللهَ رَكَّبَ في الملائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهوَة . ورَكَّبَ في البَهائِمِ شَهوَةً بلا عقل . ورَكَّبَ في بَني آدم كِلَيْهما . فَمَن غَلَبَ عَقْلُهُ شَهوَتَهُ فَهُوَ خيرٌ مِنَ المَلائِكَةِ . ومَنْ غَلَبَتْ شَهوَتُه عَقْلَهُ . فَهُوَ شَرٌّ مِنَ البَهائِمِ [1] .

ويعنينا من هذا النص أن نشير الى (الأصل النفسي) للطبيعة البشرية ، والى (ثنائية) هذا الأصل .

ونحن لا يمكننا أن ندرك دلالة مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) ـ وهو مبدأ سبق أن قلنا أنه يشكل بديهة مألوفة حيث تقف وراء المبدأ المذكور كل أنماط النشاط الانساني . . .

أقول : ان المبدأ المذكور لا يمكننا تصور دلالته إلاّ في ضوء (أساسية) الأصل النفسي وثنائيته على النحو الذي أشار الامام علي « ع » إليه .

ان البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم : تحكمه عدة عناصر : أ ـ الادراك ، ب ـ الاحساس بالتوتر ، ج ـ السعي الى ازاحته . ومن البين ان هذه العناصر جميعاً ، تظل ذات (طابع نفسي) ، بيد أن الأشد أهمية من ذلك كله ان المبدأ المذكور يحمل (طابعاً ثنائياً) لمفهوم الغريزة ، يتمثل في وجود طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة واجتنابه عن الألم : هما « الشهوة

---

(١) الوسائل ، باب ٩ ح ٢ جهاد النفس .

والعقل » ، أو لنقل : « الذات والموضوع » ، هذا التركيب الثنائي يرثه الفرد فطرياً ، أي : انه يشكل أساساً (غريزياً) للطبيعة البشرية عامة . هذا الميراث الفطري (من حيث البُعد النفسي) يواكبه ميراث فطري آخر (من حيث البعد الادراكي) هو : (الوعي) بمبادىء الشهوة والعقل ، تقول الآية الكريمة :

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ .

انَّ إلهام الفجور والتقوى ، يعني : الادراك لمبادىء الشهوة والعقل . وإذن : كل من العنصر (الادراكي) و (الوجداني) من الشخصية ، قد صيغا وفق تركيب ثنائي قائم على وجود طرفين يتجاذبان الكائن الأدمي في بحثه عن اللذة والاجتناب عن الألم . ولكي ندرك سرّ التركيبة الثنائية ، يحسن بنا أن نعود الى مثال : البحث عن الطعام .

انَّ حدوث حالة (الجوع) تترك (توتراً) في النفس . والتوتر يعني وجود (الألم) . وحسب مبدأ (الاجتناب عن الألم) يبدأ الجائع بالبحث عن الطعام بغية ازاحة التقلص العضلي للمعدة . أي « الألم » ، ثمَّ الظفر باللذة وهي تحقيق الشبع . ان وجود « التوتر » يقتاد بالضرورة إلى الاصطراع مع طرف آخر هو : ازاحة التوتر . أي : ما دام ثمة (توتر) ، فاننا بحاجة فطرية الى مجاهدته وازاحته بغية تحقيق الإشباع . وما دمنا بالضرورة نبحث عن اللذة . فإن البحث عن الأشباع لا مناص من أن يزيح العقبات من أمامه . ولنتجه الآن إلى مثال عن الحاجات النفسية . في حالة الإساءة إلينا : فإن ثمة (توتراً) سيحدث في أعماقنا . وحسب مبدأ (البحث عن اللذة) فإن ازاحة التوتر وتحقيق الإشباع يتطلب منّا واحداً من الاستجابات التالية :

١ ـ أن نصفح عن الاساءة ، ٢ ـ أن نردّها ، ٣ ـ أن نحسن الى صاحبها . وكلّ هذه الاستجابات الثلاث تنطوي على طرفين من الصراع : فالردّ على الاساءة بمثلها : تجسد محاولة لازاحة الاهانة والظفر بـ « لذة » الانتقام . والعفو والاحسان ، فانّهما يجسدان محاولة لتحقيق التوازن الداخلي : أي البحث عن (لذة) الهدوء النفسي ، وازاحة (الألم) الذي يتركه الردّ على الاساءة . وطرف (الصراع) هنا هما (جهاز القيم) لدى الشخصيّة : حيث تختار مبدأ

(السلامة) النفسية ، أو (الاثابة) في مواجهتها لازاحة (الألم) .

وإذن : ثمّة تركيبة ثنائية تشكّل الأصل النفسي الرئيسي للطبيعة البشرية : يستوي في ذلك أن تظلّ الطبيعة المذكورة متصلة بالحاجات البيولوجية أو النفسية . وفيما ينبغي أن يسبقه البحث أولاً عن (الأصل النفسي) للطبيعة الانسانية ، وأن يتم البحث عن الأصل المذكور من خلال (ثنائية) الطبيعة . ثمَّ تجيء بعد ذلك ، مرحلة البحث عن تصنيف الغرائز الى ما هو بيولوجي وما هو نفسي منها . ولقد حاول مُناهِضُو نظرية (الغرائز) أن يتلافوا بعض مفارقاتها ، الاّ أنَّهم لم يمسوا جوهر النظرية بسوء، بل لا مسوا سطحها فحسب ، وكان نقدهم منصباً على ما هو (بيولوجي) منها وما هو نفسي من الغرائز حيث نفوا مصطلح (الغريزة) عن الأصول النفسية واقترحوا تبعاً لذلك ابدال المصطلح بآخر ، دون أن يلتفتوا إلى أن الحاجات النفسية بدورها خاضعة الى (الغريزة) أيضاً ولكن من حيث كونها (استعداداً) لا من حيث كونها (فعلاً) .

وواضح ان هذا النقد تجاهل بدوره المرحلتين اللتين تسبقان نظرية (الغرائز) فلم يشر الى (الأصل النفسي) العام ، ولا الى (ثنائية) الغريزة . وتبعاً لذلك . فان النظريات المتأخرة التي اقترحت تقديم مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) أو (الباعث) بدلاً من « الغريزة » لم تغير من الواقع شيئاً بقدر ما حاولت تصنيفها الى مجموعات متميزة . . . فهنال من الباحثين من يصنفها الى حاجات بيولوجية ونفسية ، أو الى حاجات أولية وثانوية ، . . . أو يصنفها الى ثلاث حاجات : بيولوجية ، نفسية ، اجتماعية ، . . . أو يصنفها الى أربع : بيولوجية ـ عاطفية ، جمالية ، فعالية . . . أو يصنفها الى خمس : الحاجة الضرورية ، الحاجة الى الأمن ، الحاجة الى التقدير، الحاجة الاجتماعية ، الحاجة الى النجاح ، أو الاحراز . . . والجدير بالذكر ان هذا التصنيف الأخير للدوافع (تصنيف ماسلو) ظفر بقبول ملحوظ عند الباحثين المعاصرين . والمهم ان أمثلة هذا التصنيف ، امّا أن تعالج منفصلة عن أساسها النفسي ، وثنائيته ، السابقتين على مرحلة التصنيف ، وإمَّا أن تغفلها أساساً

خارجا عمّا تقدّم ، لا يعني هذا ان علم النفس الأرضي قد أهمل البحث عن الأساس النفسي وثنائيته ، بل على العكس من ذلك قد أفاض في الحديث عنها افاضة ملحوظة حتى طغت على سائر موضوعات علم النفس .

ان ما نعتزم الاشارة اليه هو : ان نظرية (الغرائز) التقليدية قد أغفلت هذا الجانب . كما ان التصنيف (الدافعي) الحديث عالجها إمّا منفصلة عن أساسها النفسي وثنائيته ، أو عالجها مشوشة لا تحمل وضوح التصور الاسلامي للظاهرة ، أو عالجها بنحو خاطيء منعزل عن (الفهم العبادي) لها ، أو أغفلها أساساً . ان ما ينبغي أن نبدأ الحديث عنه هو : الأساس النفسي للطبيعة البشرية متمثلاً في (ثنائية الأصل) المذكور ،ثمَّ نتجه بعد ذلك الى تصنيفه وتنظيمه .ونحن بعد أن أوضحنا سرّ (الثنائية) المذكورة ، في ذهابنا الى أن (البحث عن اللذة واجتناب الألم) يستتلي بالضرورة وجود (توتر) ، ثمَّ (ازاحته) أي : وجود طرفي صراع ، فحينئذٍ يظلّ النشاط قائماً على الطرفين المذكورين ، والى أن دراسة (الكيفية) التي يتمّ من خلالها عمل (الجهاز) المذكور ، هو ما ينبغي أن نقف عنده الآن في ضوء التصوّر الاسلامي للظاهرة .

* * *

ان كلاً من (الشهوة والعقل) ـ في التحديد الذي قدَّمه الامام علي (ع) للطبيعة البشرية ـ يجسدان أصلاً رئيسياً لكل أوجه النشاط ، أي : (محركاً) أساسياً للسلوك . ومعنى (محرك) : ان كلاً منهما (يبحث عن اللذة ويجتنب الألم) ، إلّا أن ثمّة فارقاً أساسياً بين (الشهوة) ، و (العقل) ، هو : ان (الشهوة) (تبحث عن الاشباع المطلق) دون أن تخضعه للمبادىء أو الضوابط المقررة . أما (العقل) فهو بدوره يبحث عن الاشباع إلّا أنّه يقيده بالمبادىء أو الضوابط المقررة . مثال ذلك الحاجة الى الجنس أو الحاجة الى التملك . فالكائن الآدمى يتجاذبه طرفان . (الشهوة) و (العقل) . الطرف الأول . ينشد الاشباع بطرق غير مشروعة . أمّا الطرف الآخر. فينشده من خلال

(الزواج) . والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة الى التملك ، فالطرف الأول يحققه من خلال (السرقة) مثلاً . أمّا الطرف الآخر . فيحقّقه من خلال التعاقد المشروع (عملية الشراء والبيع) .

إذن كل من طرفي التجاذب اللذان (يحركان) الكائن الادمي ، يتسم بطابع (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) : لا أن أحدهما باحث عن الإشباع) والآخر (كابح) له . والإمام علي (ع) ذاته يحدثنا في نص آخر عن طرفي التجاذب المذكورين موازناً بينهما على النحو التالي :

(الخطايا) ، (وهي : « الشهوة ») خيل شمس حمل عليها أهلها ، وخلعت لُجُمها) ويقول عن الطرف الآخر من التجاذب : (العقل) (التقوى : مطايا ذلل حمل عليها أهلها واعطوا أزمتها)[1] وواضح ، من هذا النص ان (اعطاء الزمام) يعني : الاقتدار على مواصلة السير ، مشفوعاً باللذة التي تصاحب الراكب وهو يتنكب الطرق المحفوفة بالخطر : كل ما في الأمر انّ (اللذة) المذكورة مصحوبة بعملية (التأجيل) بغية الظفر بلذة أشد امتاعاً وهو أمر يتطلب بصيرة نافذة .

ان المريض ـ على سبيل المثال ـ حينما يمتنع عن الذهاب الى الطبيب ، إنّما يبحث عن « لذة » هي : عدم تجشم مشقة الذهاب ، (وهذا هو الجانب (الشهوي) من اللذة) . أما حينما يقرر الذهاب الى الطبيب (بالرغم من المشقة التي تصاحب الذهاب) فانه (يؤجل) لذة عاجلة بغية الظفر بـ (لذة) أشد امتاعاً من الأولى وهي : الأول : الصحة التي يكسبها لأمد طويل . . . . فهو بعملية (التأجيل) ينطلق بدوره من مبدأ (البحث عن اللذة واجتناب الألم) . حيث تطلب الموقف بصيرة نافذة في معالجته : فيما وازن بين ايثار لذة عاجلة (عدم المشقة) ، وايثار لذة آجلة (الصحة) .

---

(١) نهج البلاغة ، خطبة ١٦ ـ ص ٥٧ (صبحي الصالح) .

وقد ألقى النبي (ص) انارة تامة على هذه الظاهرة ، حينما أوضح ان التدريب على الجانب العقلي من اللذة ، يستتبع النفور من الجانب « الشهوي » للذة : حيث قرر (ص) انه يتشعب : من المداومة على الخير كراهية الشر[1] . إن هذا النص الخطير يفصح عن قاعدة لا تزال غائبة عن علم النفس الأرضي فيما يتصل بالجانب (العقلي) من « اللذة » . ألا وهي : امكانية النفور من الجانب الشهوي للذة ، في حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل وهذا يعني ان طرفي التجاذب في الطبيعة البشرية ، لا يتحدد في إلحاح الجانب الشهوي ، واحتفاظه بالطاقة الأشد قوة حيال الجانب (العقلي) : بل ان الجانب العقلي من الممكن أن يأخذ زمام المبادرة ، محتفظاً بطاقته الأشد قوة حيال الطرف الآخر . اذا اتيح للكائن الآدمي أن يمارس عمليات التدريب على ذلك .

من هنا يمكننا أن ندرك الفارق بين علم النفس الأرضي ، وبين التصور الاسلامي للظاهرة المذكورة .

ان الاتجاهات الأرضية تقع في مفارقة علمية ضخمة ، حينما تصور طرفي التجاذب في الطبيعة الانسانية ، وكأنهما قائمان أولاً : على طرف باحث عن اللذة ، وآخر . كابح لها ، وثانياً : على أن الطرف الباحث عن اللذة أشد فاعلية من الطرف الكابح لها حتى في حالات المقاومة الناجحة . ولعل نظرية (فرويد) في أبنية الشخصية ، تجسد قمة المفارقة المذكورة في هذا الصدد . ومناقشتنا لهذه النظرية تنصب على الملاحظتين المذكورتين ، مضافاً الى ما يواكب هاتين الملاحظتين من تقسيمه المعروف للأبنية الفرعية الثلاث : الهو ، الأنا ، الأنا الأعلى .

* * *

لقد قسم (فرويد) : الشخصية الى أبنية ثلاثة هي : (الهو) (الأنا)

---

(١) البحار . ص ١١٧ ج ١ العقل والجهل .

و (الأنـا الأعلى) . أمـا (الهـو) فيمثـل مـا اصـطلح عليـه الامـام عـلي (ع) بـ (الشهوة) ، ولكن مع ملاحظة الفارق بين المصطلحين ، كما سنوضـح لاحقاً فـ (الهـو) يجسد مجمـوعة (الغـرائز) التي تبحث عن الاشبـاع المـطلق دون أن تتقيد بالمبادىء أو الضوابط المقررة .

أما (الأنا) فيمثـل ـ في جانب منـه فحسب ـ ما اصـطلح عليه الامـام علي (ع) بـ (العقل) : ومهمته أن يكبح غرائز (الهو) في ضوء (مبدأ الواقع) ، أي انه ينظم طـرائق الاشباع وفق متـطلبات (الـواقع) ، بمـا تكتنفه من معـايير وضوابط . إلّا أن المهمة المذكورة جـزء من مهمة أُخـرى تتعامـل من خلالهـا مع عنصر آخر هو (الأنا الأعلى) : حيث تحاول أن تـوفق بين مـطالب هذا الأخـير أيضـاً ، وبين مـطالب (الهو) و (الـواقع) . ان (الأنـا الأعلى) يمثـل (جهـاز القيم) الخاصة عند الشخصية ، وسنتحـدث مفصلاً عن (الجهـاز) المذكـور . بيد أننا الآن نعتزم الاشارة فحسب الى فاعلية الأبنية الثلاثـة ، من حيث صلتها واحداً بالآخر ، ومن حيث موقعهـا من (الأصل الثنـائي) الذي حـدثنا الامـام علي (ع) عنه . ولكي يتضح الأمر بجلاء يحسن بنا أن نقدم مثالاً لعمـل الأبنية الثلاثة : « الهو » ، « الأنا » و « الأنا الأعلى » .

إذا افتـرضنا ان شخصـاً ما واجهـه (مثير جنسي) : فـان (الهو) يستحثـه لتحقيق الاشباع بأي ثمن كان ، ولكن بما ان الشخص المـذكور يمتلك (جهـازاً قيمياً) خاصاً ، فان هذا « الجهاز » يمنعه من تحقيق الاشباع المطلق . مضافاً الى ذلك : فان النظام الاجتماعي بمـا تكتنفه من قـواعد وآداب عـامة ، يمنعـه ايضاً من تحقيق الاشباع : حتى لو كان منسجماً مـع جهازه القيمي الخـاص . وإذن : مهمة (الأنا) تتجسد في محاولات التـوفيق بين ثـلاثة مـطالب : (الهو) (الأنـا الأعلى) (الواقع) .

ولنبدأ الآن مع (المطالب) التي ينشدهـا كل من (الهـو) و (الأنا الأعـلى) و(الواقع): وتحديد مهمة (الأنا) منها : اما (الهو) بصفتـه مجسداً للغـرائز : فلا كلام لنا فيه الآن ونحن نعتزم أن نحدد علاقته بـ (مبدأ الواقع) ، والطريقة

التي يسلكها (الأنا) في تعامله مع (مبدأ الواقع) المذكور . ان أهم نقد يمكن أن يوجه لمبدأ (الواقع) هو : ان المبدأ المذكور يظل نمطاً من (الاكراه) ، لا أنه نابع من (داخل الشخصية) ، أي ، لم يكن تعبيراً عن الطرف الآخر من التجاذب في الطبيعة البشرية . فلقد لحظنا كيف ان الامام علياً (ع) أوضح ان كلًّا من (الشهوة) ، و (العقل) يمثلان بحثاً عن اللذة واجتناب الألم . ولحظنا كيف ان النبي (ص) أوضح ان (البحث عن اللذة العقلية) تجسد طرفاً يتمتع بطاقة قد تصبح أشد فاعلية من الطاقة التي تحملها (اللذة الشهوية) في حالة التدريب . في حين ان نظرية (فرويد) عندما تفترض ان (الأنا) يضطلع بمهمة الضبط لغرائز (الهو) : من خلال (مبدأ الواقع) ، فان عملية الضبط المذكورة إنما تمثل (كبحاً) خارجياً : أي كبحاً لا يستند الى (بحث عن لذة) : لها أساسها الفطري (وهو اللذة العقلية) ، بل يستند الى عامل خارجي مفروض على الشخصية .

ومن هنا ، يشبه صاحب النظرية المذكورة ، يشبه (الأنا) بالفارس على ظهر الحصان : إلّا أن الفارس يبقى مكرهاً كما يقول فرويد نفسه على أن يوجه الحصان الوجهة التي ينشدها الحصان نفسه لا الفارس .

وكم هو الفارق بين التصور الاسلامي الذي قدم صوره تشبيهية عن الفارس وحصانه حينما أوضح ان الحصان أو المطية تتسم بكونها ذلولاً حمل عليها الفارس وأعطي زمامها ، أي ان الزمام بيد الفارس يوجه به حصانه ، . . . في حين ان (فرويد) قدم تشبيهاً مضاداً هو : ان الحصان يوجه الفارس .

ان خطورة هذه النظرية تكمن : في انطوائها على نكسة علمية وأخلاقية تدع الكائن الآدمي نهباً لغرائز (الهو) توجهه حيث تشاء بالرغم من محاولاته الدائبة على الخلاص منها حتى أن صاحب النظرية نفسه أقر بأن الكائن الآدمي محكوم عليه بـ (الخسار) في صراعه المرير مع الحياة .

إن وجهة النظر التشاؤمية هذه، تقف قبالها : وجهة النظر الاسلامية التي ترى الى أن التدريب على كبح غرائز (الهو) يقتاد الى (النفور) منها (كما

حدثنا النبي (ص) بذلك) ، وليس الى الوقوع في صراع خاسر معها .

ان السر في وجهة النظر التشاؤمية المذكورة ، كامن وراء جهل صاحب النظرية بطبيعة التركيب الثنائي للطبيعة البشرية وهو تركيب قائم على ملاحظة ان كلاً من طرفي الصراع أو التجاذب (الشهوة والعقل) أو (الهو ومبادىء الكبح لها) ينتميان الى مبدأ واحد هو ان « الهو » لوحده مصدر للذة ، وان مبادىء كبحه مفروضة من (الخارج) .

ان مبادىء الكبح نفسها تستند الى الأصل الغريزي الباحث عن اللذة ، حتى أنها تستطيع أن تحول الشخصية الى كائن (ينفر) كما قال النبي (ص) من غرائز (الهو) أو (الشهوة) . .

اننا نشدد على ضرورة فهم هذا التركيب الثنائي للطبيعة البشرية واستناد طرفيه (الشهوة والعقل) الى أصل غريزي واحد هو (البحث عن اللذة واجتناب الألم) ، والى ان الجانب (العقلي) بمقدوره أن يكسب المعركة لصالحه ، على العكس تماماً من التصورات الأرضية التي ألحت على الجانب (الشهوي) فحسب : وفي مقدمتها نظرية (فرويد) .

* * *

على أن تجاهل (اللذة العقلية) في نظرية (فرويد) ، لا يعني غياب فعاليتها في الطبيعة البشرية بقدر ما يساهم هذا (التجاهل) في تقليل فرص الخلاص من الألم .

ان التدليل على الفعالية المذكورة ، يمكننا أن نستخلصه من طبيعة النشاط الذي حدثنا الباحث المذكور عنه ، ونعني به : محاولة (الأنا) التوفيق بين مطالب (الهو)و (مبدأ الواقع) . فلماذا تحاول (الأنا) إرضاء (الواقع) بالدرجة ذاتها من محاولة إرضاء (الهو) . فلو لم تكن ثمة (متعة عقلية) يصدر الكائن الآدمي عنها : لما كان ثمة مسوغ لإرضاء (الواقع) .

لا شك ان الكائن الآدمي عندما يحاول ترضية (الواقع) فلأنـه يصدر عن مبدأ (الثواب والعقاب) الاجتماعيين ، أي : يخشى معاقبة المجتمع ويتطلع الى ثـوابه بغيـة أن يظفـر بالتقـدير الاجتمـاعي الذي يشكـل واحـداً من حـاجـات الشخصية (كما سنرى لاحقاً) .

ومن هنـا فان الالتـزام بمبدأ (الـواقـع) يحقق نمـطين من اللذة أحـدهمـا : اجتنـاب (الألم) الناجم عن معـاقبة المجتمـع ، والآخر تحقيق اللذة النـاجمة عن (التقدير الاجتماعي) .

وتحقيق أمثلة هذه اللذة لم يكن ليتيسر ، لولا طبيعة التـركيب الثنائي الـذي أشار المشرع الاسلامي إليه ، بحيث تجسد المتعة العقلية أحد طرفيه ، أي : أنها تستند الى (أصل فطري) . موازن للأصل الفطري لغرائز (الهو) .

خارجاً عما تقدم يعنينا الآن أن نتابـع مفارقـات الباحث المـذكور في تفسيـره لفعالية (الأنا الأعلى) بعدما انتهينا من مناقشة (مبدأ الواقع) . ومما لا مراء فيه أن كـلاً من (مبـدأ الـواقـع)و (الأنـا الأعـلى) يمثـلان عمليـات (الكبـح) أو (المقارنة) لغرائز (الهو) في نظرية (فرويد) كما لاحظنا .

و (الأنـا) هي الأداة التي تضطلع بمهمـة التوفيق بـين عمليات (المقـاومة) و (غرائز الهو) . أي أنها أداة (تمييز) وهذه الأداة الفطرية التي ركبتها السماء في الكائن الآدمي تبعاً لقـوله تعـالى ﴿ فَأَلْهَمَهـا فُجُورَهـا وَتَقْواهـا ﴾ ، إنما تستمـد مبادىء (التمييز) (عبر التصور الاسلامي) من مجموعة أوامر السماء ونواهيها .

وأما لدى الأرضيين فانها مستمدة من مجموعة القوانـين والأعراف والعـادات الاجتماعية التي تنسجها كل ثقافة لنفسها .

وتبعاً لذلـك ، فان (الأنـا) نشأت (حسب وجهـة نظر فـرويد ذاتـه) من تجـارب الواقـع الاجتماعي مستمـدة منه مبـادىء التوفيق بـين مـطالب (الهـو) ومطالب (الواقع) ولقد لحظنا ان (مبدأ الواقع) يشكل الالتزام به أساساً فطرياً قـائماً عـلى البحث عن (اللذة العقلية أو الموضوعية) ، في حـين تخيله البـاحث

المذكور واقعاً « مفروضاً » على الشخصية ، لا أنه تعبير عن اللذة الموضوعية .

وحين نتجه الى « الأنا الأعلى » نجده بدوره « مفروضاً » على الشخصية ، لا أنه يمثل اصلاً غريزياً قائماً على البحث الموضوعي عن اللذة ، مما يترتب معه أيضاً انتصار غرائز (الهو) .

في نهاية المطاف .

وبالرغم من أن « فرويد » يحاول أن يضع للأنا الأعلى اصلاً فطرياً ، إلا أن هذا الأصل نفسه يصوره الباحث المذكور وكأنه قائم على الاكراه ، ايضاً ، لا أنه أصل يوازن الأصل الباحث عن اللذة التي تطبع مطالب (الهو) .

ويمكننا أن نتعرف على هذه الحقيقة إذا حاولنا أن نقف على طبيعة التفسير الذي يقدمه (فرويد) عن نشأة العقل الانساني وتطوره . فانسان « ما قبل التاريخ » لم يكن ليصدر إلاّ عن تركيبة بسيطة قائمة على غرائز (الهو) : يشبعها حيث يشاء ، حيث لم تكن ثمة مبادىء أو ضوابط مقررة . كان أشبه بالحيوان في افتراسه للآدميين ، وفي اشباع حاجاته الأساسية . لقد كان متمثلاً في أب متوحش يستأثر بالاناث ويطرد أبناءه وفي ذات يوم قرر الأبناء المطرودون أن يقتلوا أباهم ويلتهموه ، حتى يضعوا حداً لإستئثار المذكور .

ولكي لا تتكرر المأساة ثانية بدأت أُولى المحاولات في انكار غرائز (الهو) وتحريمها ، وفي مقدمتها : الانكار لغشيان المحارم .

من هذا المنعطف بالذات بدأ نشؤ (الأنا الأعلى) أو (الجهاز القيمي الخاص بالفرد) . فعملية القتل استتلت أول احساس بالذنب ، وانكار الغرائز استتلى أُولى عمليات (الكبت) . ثم توالت عمليات الانكار للغرائز حتى أصبحت بمرور الزمن ميراثاً فطرياً يمد (الأنا الأعلى) بجهاز قيمي خاص يرثه النوع بأكمله . طبيعي . هناك شطر من (الأنا الأعلى)تحدده التنشئة ، كما سنعرض لذلك لاحقاً ، بيد أنه لا يهمنا الآن أن نتابع هذا التفسير الأُسطوري لنشأة (الأنا الأعلى) (ولنا عودة إليه) ، بقدر ما يهمنا أن نشير فحسب إلى

ظاهرة (الإحساس بالذنب) وظاهرة (انكار الغرائز) .

وهنا نطرح ذات السؤال الذي طرحناه عند حديثنا عن (مبدأ الواقع) ، فنتساءل لماذا صدر (انسان ما قبل التاريخ) عن (الإحساس بالذنب) ولماذا أنكر غرائزه ؟؟ . ألم يكن « الإحساس بالذنب » تعبيراً عن (أصل فطري) مضاد لغرائز (الهو) أو بالأحرى . ألم يكن الإحساس بالذنب جزءاً من التركيبة الثنائية للكائن الآدمي فيما تتجاذبه الشهوة والعقل أو الذات والموضوع بحيث يجسد الإحساس بالذنب تعبيراً عن اللذة العقلية أو اللذة الموضوعية التي تنكر العدوان وتجد في المسالمة لذة عقلية .

ان (المسالمة) لو لم تقترن بلذة عقلية لما كان للإحساس بالذنب أي مسوغ على الاطلاق ، بل كان من الممكن أن تمضي جريمة قتل الأب (حسب منطق الاسطورة) بدون أن يرافقها أي ندم .

ثم : لماذا أنكر المجتمع البدائي بعد عملية القتل غرائزه ؟ ؟ ألم يكن هذا الانكار تعبيراً عن لذة عقلية يحكمها مبدأ (الثواب والعقاب الاجتماعيين) ما دام الانكار المذكور يشكل ثمن التقدم الحضاري . وإلّا كان من الممكن أن لا يتم انكار الغرائز لو لم يكن الانكار نفسه مستنداً الى لذة عقلية تتحسسها الذات حتى لو كانت بمنأى عن الثواب الاجتماعي . بل لمجرد قناعتها بالفائدة الاجتماعية للانكار المذكور .

على أننا لو أنكرنا فطرية اللذة العقلية لما أمكننا أن نفسر في النهاية أي نشاط بشري لا يفوح برائحة الذات وغرائزها (الهو) ، وهو أمر لا نتردد في امكان حدوثه من خلال التجارب المألوفة ، على أي حال ، يعنينا مما تقدم أن نشير الى أن نشأة (الأنا الأعلى) حتى في افتراض صحة هذا التفسير الاسطوري له ، يظل افصاحاً عن (لذة عقلية) تحمل صاحبها على الصدور عنها لا انها (مفروضة) من خارج (الشخصية) ، بل انها نابعة من داخل الشخصية بحيث تتوازن مع (غرائز « الهو ») في استناد كليهما الى أصل غريزي واحد هو : (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) ، وفق التحديد الذي توفر

المشرع الاسلامي عليه .

هنا خلاصة القول: ثمة (أصل رئيسي) محرك للطبيعة البشرية، يقف وراء نشاط الكائن الآدمي بأكمله متمثلاً في المبدأ المعروف، مبدأ (البحث عن اللذة، واجتناب الألم). هذا المبدأ يجسد في التصور الإسلامي ـ أصلاً (نفسياً) قائماً على (طبيعة ثنائية) يتجاذب طرفاها الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة . وطرفا التجاذب هما (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) : ويتمثل اولهما في البحث عن الاشباع المطلق ، والآخر في الاشباع المقيد بالمبادىء والضوابط المقررة . ويوازن هذا الأصل النفسي ، (أصل عقلي) قائم على قدرة (التمييز بين نمطي الاشباع المذكورين ، « الهام الفجور والتقوى ») . والأصل النفسي المذكور ، مجسد بثنائيته طاقة متوازنة لا هيمنة لاحدهما على الآخر إلا من خلال الطريقة التي يختارها الكائن الآدمي في بحثه عن الأشباع .

وتمثل هذه (الطاقة) (اصلاً فطرياً) قائماً على سمة (قوة) أو (استعداد) أو (كمون) ، قابل لأن يتحدد من خلال (البيئة) الى (فعل) خاضع (لاختيار) الشخصية ، لا أنه (أصل) يرثه الكائن الآدمي بـ (الفعل) .

أما الوارثة بـ (الفعل) ، فانها تجيء ضمن مرحلة تالية للأصل النفسي المذكور وهو ما نبدأ بدراسته في الفصل اللاحق .

الفصل الثاني
بين الوراثة والبيئة

قلنا ، ان ثمة (اصلاً نفسياً) عاماً ، يرثه الكائن الآدمي من خلال ظاهرة (الاستعداد) أو (القابلية) أو (القوة) .

وهذا الأصل هو المحرك لكل أوجه النشاط البشري . سواء أكانت متصلة بالجانب البيولوجي من الشخصية أم بالجانب النفسي منه .

ومن الحقائق المألوفة في هذا الميدان ، ان (الأصول البيولوجية) كالجوع والعطش والجنس ونحوها تظل (أصولاً) نرثها من خلال (الفعل) ، أي : اننا نولد مزودين بها « فعلاً » على نحو لا يمكننا أن لا نتناول طعاماً ، أو لا نمارس عملية تنفس مثلاً ، .... بيد أن الأمر مختلف تماماً في ميدان (الأصول النفسية) ، فنحن لا نولد مزودين بنزعة « عدوانية» مثلاً ، أو بسمة نفسية كالبخل ، أو سوء الأخلاق أو نحوها ، بل نكتسب هذه السمات من خلال (التنشئة) الاجتماعية . كل ما في الأمر، أننا نرث (قوة) أو (قابلية) على الاتسام بهذه الصفة أو تلك .

والأمر ذاته فيما يتصل بطرائق الاشباع لحاجاتنا البيولوجية ، (لا أصل الحاجة نفسها . لأن الحاجة نفسها ـ كتناول الطعام ـ لا مناص من اشباعها) ، كما قلنا . بيد أن طريقة التناول ودرجة البحث عنها وتنظيمها تشكل (أصولاً نفسية) نكتسبها من خلال (التنشئة) أيضاً . ومع اقرارنا بمثل هذه

الحقائق ، . . . إلاّ أن الأمر ليس بهذه البساطة التي تجعل (الأصل النفسي) وكأنه غير خاضع لأية وراثة حتى ولو كانت ضمن شروط أو ظروف خاصة .

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة من الوضوح بمكان كبير ، كما تقدم ، لكنه يقرر نمطاً من وراثة طارئة نحاول من خلال هذا الفصل أن نحدد مستوياتها .

أما البحوث الأرضية ، فقد تفاوتت وجهات النظر لديها في هذا الصدد ، فاتجه بعضها الى القول بوراثة (الأصول النفسية) ، واتجه آخر الى انكارها ، واتجه ثالث الى التزواج بينهما . مع ملاحظة ان بعض هذه الأُصول (وبخاصة . الأصل العقلي) يكاد يتم اليقين بوراثتها إلاّ لدى نفر قليل ، يلي ذلك : الأصل المتصل بـ (مزاج) الشخصية ، . . . ثم الأصل المتصل بـ (سمات) الشخصية . ثم (الأُصول الأخلاقية) في نهاية المطاف . وبعامة ، فان الاصطراع بين الوراثة والمحيط في الأُصول النفسية يأخذ مستويات متنوعة لدى علماء النفس ، ونحاول الآن الوقوف عند تلك المستويات ونبلؤ ها بـ :

١ ـ الأُصول العقلية :

تظل (المهارات العقلية) موضع تسليم (الى حد ما) من حيث صلتها بالوراثة ، وخضوعها للبعد المذكور . ولا تجدنا بحاجة الى التوكؤ على الدراسات والاختبارات والتجارب الأرضية المختلفة في هذا الصدد . بيد أن بعض الاتجاهات الأرضية تنفي هذا الطابع بنحو بالغ المدى . وفي مقدمتها : الاتجاه (الشرطي) في علم النفس : (مدرسة بافلوف والاتجاه النفسي المعاصر بعامة في الاتحاد السوفيتي) . وقد قدم رواد هذا الاتجاه دراسات مختلفة عن المهارات العقلية ، وأكدوا انها مهارات (مكتسبة) تخضع لأنظمة (الفعل المنعكس الشرطي) . ولكي تتضح معالم هذا الاتجاه ، يحسن بنا أن نتبسط في طرح المفاهيم الأساسية لديه ، ولنتقدم بمثال في هذا الصدد :

إذا مسّ يدك تيار كهربائي طفيف ، فانّك ستستجيب لهذا المنبه . بسحب اليد . وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس) فطري . أما إذا صاحب العملية

المذكورة دق جرس مثلاً ، فإنّك ستسحب يدك أيضاً (في حالة تكرار المصاحبة) نظراً لوجود الرابطة بين الجرس والتيار الكهربائي . وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس شرطي) : أي : انه عملية (نفسية) أشرط من خلالها ما هو حسّي (تيار كهربائي) بما هو (نفسي) . الجرس . ويسمّى هذا الاشراط بـ (النظام الاشاري الأول) بصفة ان (الجرس) وهو خصيصة نفسية أصبح اشارة دالة على خصيصة حسية .

وحينما تستخدم الاشارة اللفظية ، أي : النطق بكلمة (جرس) أو كتابتها ، فان الاستجابة المتمثلة في (سحب اليد) ، ستتم بدورها بالمستوى ذاته : ما دامت (الكلمة المنطوقة أو المكتوبة) تشكّل (رمزاً) لصوت الجرس . ويسمّى هذا الاشتراط بـ (النظام الاشاري الثاني) بصفة انّه مشير الى النظام الأول . وفي ضوء هذا المفهوم الأساسي للأفعال المنعكسة الشرطية يمكننا أن نتقدم لمعرفة التفسير الذي يقدمه (الاتجاه الشرطي) في ذهابهم الى أن المهارات العقلية (مكتسبة) لا موروثة . ففيما يتصل بالحسّ الايقاعي عند الشخصية مثلاً ، درب الأطفال الذين فقدوا الحسّ المذكور ، أو الذين ضؤل الحس الايقاعي لديهم . . . دربوا في عدة دورات أمكن بعدها أن يحصلوا على نتائج ايجابية في هذا الصدد فيما انتهى التجريب إلى الحقيقة القائلة بأن الحس الايقاعي إنّما ينشأ من ارتباطات صوتية تمثّل استجابات لمنبهات صوتية (مركبة) تكون فيها طبقة الصوت هي المنبه الأقوى . وهذا يعني أن الظاهرة ترتكز أولاً وأخيراً على الفعل المنعكس الشرطي ، وهو طابع نفسي بيئي صرف .

والحق ، ان هذا الاتجاه إذا كان محكوماً بالصواب في تحديده لقيمة (البيئة) ، فانّه لا يضاد القيمة الوراثية للظاهرة ، فالتجارب التي قامت بها اتجاهات أُخرى ، قد واكبها الصواب أيضاً في تحديدها للطابع الوراثي وانسحابها على الظاهرة : حيث فشلت كل الدورات التجريبية التي حاولت أن تجعل من عديم (الحسّ الايقاعي) أو ضئيله ، شيئاً آخر منها مثلاً : الدراسات التي انتهت الى تماثل الحسّ الايقاعي لدى (التوائم المتماثلين) حينما اخضعوهم

لبيئات مختلفة كل الاختلاف وكانت النتيجة تماثلهم في هذا الصدد . كما تماثلوا في السمات النفسية أيضاً . حيث كان الطبع الحاد ، والركود النفسي والقلق ونحوها من السمات المتماثلة لدى التوائم بارزاً بالرغم من اختلاف المحيط . وإذن : التجارب التي توفر الاتجاه الشرطي عليها ، قد جوبهت بتجارب مماثلة ، لدى عديمي الحسّ الايقاعي وانتهت الى نتيجة مضادة سجلت لصالح الوارثة .

ان ثمة حقيقة لا سبيل الى انكارها ، و هي ، . . . ان المنبهات الصوتية المركّبة (والحديث عن الاتجاه الشرطي) ، لها أسهامها في (تعديل) الحسّ الايقاعي أو تضخيمه مثلاً ، دون أن تستطيع مجاوزة ذلك الى (خلقه) أو ايصاله الى الدرجة التي يفرزها البعد الوراثي . وتظلّ النتيجة محكومة بامكان (التعديل) فحسب .

والغريب ان الاتجاه الشرطي يحاول تعميم الظاهرة حتى في مجالات الترابط الشرطي أو الايحاء اللذين يتبادلان التأثير مع الأصول العضوية ، ويعكسان أثرهما الواضح فيها . من ذلك مثلاً . تجربة الماء الساخن في درجته الحرارية (١١٠) . حيث (اشرط) برنين الجرس كانت الاستجابة حياله ، تتمثل في (تمدد) الأوعية ، وعندما استبدل الماء بدرجة (١٥٠) : فيما تستجيب له الأوعية عادة بـ (التقلص) بدلاً من (التمدد) : جاءت النتيجة محكومة بنفس الاستجابة للماء البالغ (١١٠) . أي : كانت الاستجابة من خلال اشراط الجرس هي : (التمدد) ذاته . ان هذه التجربة ، تتصل ـ كما هو بين ـ بظاهرة (الايحاء) أو (الترابط الشرطي ـ حسب لغة هذا الاتجاه) .

ان تعاطي المريض ـ على سبيل المثال ـ بعض العقاقير المنومة لأيام معدودة ، واستبدالها بعقاقير محايدة بعدئذ يشكل نموذجاً بسيطاً لبعض أشكال الطب العقلي لدى هذا الاتجاه . وعندما يتناول المريض هذه الحبوب المحايدة فانّه يتمتع بنوم أشد عمقاً من النوم المعزز بالحبوب المنومة . وما ذلك إلّا بسبب من (الترابط الشرطي) بين النوم وتناول الحبوب . ولكن هل هذا يعني ان النوم (وهو أصل عضوي) عديم الصلة بالبعد الوراثي ؟ ؟ .

ان عملية النوم لا تتميز عن عملية (التمدد) أو (التقلص) في الأوعية من حيث كونها افعالاً منعكسة فطرية . ومجرد خضوعها للمنعكسات الشرطية لا ينفي عنها سمة (الثبات) . انها ـ تماماً ـ مثل سائر الاستجابات العضوية الصرف : فيما يقر الاتجاه الشرطي بوراثتها من نحو : الأفعال الخاصة بالطعام ، والجنس والنوم ونحوها مما تشكل استجابة فطرية صرفاً . فالتوتر العضلي للمعدة لا يزاح إلّا بالطعام . . . بيد أنّه من الممكن ازاحته من خلال (ارتباطات شرطية) غائبة عن وعي الجائع على نحو الغياب الذي غلف المجرب عليه في الماء الساخن . ومن هنا ، فان التجربة المذكورة تسقط أساساً في حالة وعي المجرب عليه باستبدال الماء (بدرجة ١٥٠) : حيث سيستجيب حتماً (بتقلص) أوعيته بدلاً من (التمدد) .

وإذن . ان استثمار تجربة ايحائية أو شرطية على النحو المذكور ، وتمريرها على السلوك البشري بعامة لنفي البعد الفطري يظلّ أمراً قائماً على اللعب بالحقائق .

* * *

على أي حال ، فان الاتجاه الأرضي النافي للوارثة ، أو الاتجاه المضاد النافي للبيئة ، يظلان ـ من حيث تجربة الأرض ذاتها ـ منعزلين إذا قيسا بالاتجاه الثالث الذي يميل غالبية البحث المعاصر اليه : ونعني به الاتجاه الذاهب الى تآزر البيئة والوراثة .

وحين نتجه الى التصور الاسلامي للظاهرة ، نجده يحسم الموقف بوضوح ، حينما يؤكد ان الأصول العقلية بعامة . تخضع لنمط ثابت من الوراثة بشكل عام ، كما انّها تخضع لوراثة طارئة في نطاق خاص ، مضافاً الى ذلك أن (البيئة) لها إسهامها في هذا الصدد أيضاً ، ولنستمع الى ما يقرره الامام الصادق « ع » عن (المهارة العقلية) في مستوياتها الثلاثة ، عبر مقابلة أجراها أحدهم :

قلت لأبي عبد الله « ع » :

الرجل آتيه أكـلّمه ببعض كلامي فيعرفه كلّه .

ومنهم : مَن آتيه فأكلّمـه بالكـلام ، فيستوفي كـلامي كلّه ، ثمّ يرده عليّ كما كلمته .

ومنهم : من آتيه فأكلّمه فيقول : أعِدْ عليَّ .

فقال « ع » :

يا إسحاق أو ما تدري لم هذا ؟

قلت : لا .

قال « ع » : الذي تكلّمـه ببعض كلامـك فيعـرف كلّه : فذاك من عجنت نطفته بعقله .

وأمّـا الذي تكلّمـه فيستوفي كـلامك ثمّ يجيبـك على كـلامك : فذاك الذي ركّب عقله في بطن أمّه .

وأمّا الذي تكلّمه بالكلام فيقول : أعد عليَّ . فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر)[1].

ان هذا النصّ يفصح عن حقائق كل من (الوارثة) و (البيئة) (من حيث المهـارة العقلية) بنحـو يتحتمّ الـوقـوف عنـدهـا مليّـاً ، نـظراً لخـطورة الحقـائق المذكورة . ولحسن الحظ ، ان غالبية الاتجاهات الأرضية قد انتهت لهـذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي .

والمهم ، ان النصّ المذكور يحدد :

أولاً : وجود بُعد فـطري عام للنـوع الانساني كله ، فيـما يتمّ من خلال مـا يسمّيـه الأرضيون بـ(المورثات النقيـة) . ثانيـاً وجود بُعـد (قبـل ولادي) فيـما يسمّى بـ(بيئـة الرحم) . ثـالثاً : وجـود بعـد بيئي (بعـد ولادي) وهـو بيئـة الأرض . وحـين نقف مع التحـديد الأول (الـوراثة النقيـة) ، نخلص منه الى حقيقة مؤداها : ان المهارة العقلية في نقائها التام تطبع كل الآدميـين على النحـو

---

(١) البحار . صفحة ٩٧ ج ١ العقل والجهل

الذي تطبع به سائر الأصول العضوية والحيوية لهم . وبكلمة أخرى . ان النوع الانساني كله يرث ـ على حدّ سواء ـ مهارة عقلية لا يشوبها خلل أو تخلف أو تفاوت بين درجاتها وهو ما عبّر عنه النصّ بقوله : « ع » (فذاك من عجنت نطفته بعقله) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يفهم الكلام كلّه بمجرد الاستماع لبعضه .

بيد انَّ الخلل في المهارة العقلية أو التفاوت في درجاتها إنَّما يجيء نتيجة لوراثة طارئة (إذا صحّ هذا التعبير) متمثلة ـ في جملة ما تتمثل به ـ في بيئة الرحم .

ومن البيّن ان التغيرات المصاحبة للحمل ، تعكس أثرها على الجنين . فالصدمة مثلاً ، أو ارتفاع درجة الحرارة ، أو سوء التغذية ، تترك آثارها الواضحة على دماغ الجنين منعكساً في ضعف أو خلل عقليين .

ولذلك ، نجد المشرع الاسلامي ـ كما سنرى لاحقاً ـ يُعنىٰ ببيئة الرحم ، ويقدم توصيات شتى في هذا الميدان بغية تحسين النسل وتنقيته من كل الشوائب .

والمهم ان المشرع الاسلامي أشار الى بيئة الرحم أو ما يمكن تسميته بمكونات الوارثة الطارئة ، من أنها تتدخل في تكييف المهارات العقلية ونقلها من صعيد الوراثة النقية الثابتة الى الوراثة الطارئة المشوبة ببيئة الرحم . وهذا ما عناه قوله « ع » : (فذاك الذي ركّب عقله في بطن أُمّه) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يستوفي الكلام لا بعضه ، ثمّ يرده كما هو ، أي : انَّه يتمتع بمهارة عقلية متوسطة بالقياس الى المهارة الفائقة التي يتمتع بها صاحب الوارثة النقية .

على أن ثمّة ملاحظة جديرة بالاعتبار ، ألا وهي أن التركيبة العقلية للجنين في بطن أمّه لا تعني بيئة الرحم فحسب ، بل من المظنون جداً ، ان الامام الصادق « ع » كان يعني بذلك نمطين من الوراثة الطارئة . أحدهما : ما تقدّم الحديث عنه وهو (رحم الأم) . وأمّا الآخر فهو : وراثة (النطفة) ذاتها خلال الانعقاد . بصفة ان الوراثة النقية من الممكن أن يطرأ عليها (التغير) بسبب

بيئي صرف ، فينسحب بدوره على التكوين العصبي للشخصية ، وانسحاب ذلك ـ من ثمّ ـ على (مورثاته ـ الجينات) ثمّ انسحاب هذه الأخيرة على النطفة المنعقدة . ومثال ذلك . تناول الكحول مثلاً ، فهي تسبب تلفاً في خلايا المخ ، ويصبح هذا الخلل جزءاً من النظام العصبي للشخصية ، فينسحب على (جيناته) التي تستقرّ نطفة في رحم الأُمّ .

على أي حال يعنينا مما تقدم ان نشير الى أن الامام الصادق (ع) ألمح الى الوراثة النقية التي تطبع النوع الانساني كله . ثم ألمح ـ في التحديد الثاني ـ الى الوراثة الطارئة (ما قبل الانعقاد وخلاله) . أي بيئة الرحم وتدخلها عاملاً مهماً في تغيير السمات النقية من الوراثة الثابتة (والاتجاهات الأرضية لا تكاد تختلف عن التصور الاسلامي فيما يتصل بالوراثة الطارئة ، أو وراثة (المحيط) بعامة كما سنرى) .

أما التحديد الثالث فيتصل بالمهارة العقلية التي تحددها (البيئة) . بيئة ما بعد الولادة فصاعداً . وقد عبر الامام (ع) عن ذلك بقوله : (فذاك الذي ركب فيه بعدما كبر) متمثلاً في ذلك الرجل الذي لا يستوعب كلام السائل بحيث يطالب باعادة الكلام . وواضح ان هذا النمط من الذكاء يمثل انحطاطاً ملحوظاً في المهارة العقلية . ولسوف نرى لاحقاً ان الامام علي بن أبي طالب (ع) في تحديده لمراحل النماء العقلي يشير الى أثر (التجارب) في العملية المذكورة ، كما سنرى ان أئمة أهل البيت عليهم السلام يشيرون الى أهمية (التعلم) في مرحلة الطفولة ، مثلما يقدمون توصيات متنوعة لمراحل ما قبل الولادة . كل أولئك حينما نضعه في الاعتبار امكننا أن ندرك دلالة قول الصادق (ع) عن تركيبة العقل بعد الكبر وموقع ذلك من عنصر (البيئة) وخطورتها في ميدان المهارة العقلية

مضافاً إلى ذلك فإن تجارب البحث الأرضي عن (التعلم) المبكر وخطورته في الميدان المذكور يظل أمراً لا حاجة إلى التعقيب عليه .

وأخيراً ، فان الامام الصادق (ع) (في الوثيقة المتقدمة) حسم الموقف

بوضوح في تحديده لكل من عنصري الوراثة والمحيط ومستويات كل منهما في ضوء المحددات العامة والخاصة للظاهرة ، وقبال هذا التحديد تنتفي الأهمية لأي بحث أرضي يتردد أو يجنح لاتجاه لا يضع تِلكُمُ المحددات العامة والخاصة بنظر الاعتبار .

ولحسن الحظ ـ كما أشرنا ـ فان غالبية البحوث المعاصرة قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي .

٢ ـ الأصول النفسية :

ان الوثيقة التي قدمها الامام الصادق (ع) عن المهارات العقلية وصلتها بالوراثة الثابتة والطارئة تظل مبدأ عاماً للأصول النفسية بأكملها أيضاً .

وإذا كان البحث الأرضي في بعض أشكاله أو غالبيتها يصطنع فارقاً بين الأصول العقلية والنفسية من حيث شمول الطابع الوراثي للمهارات العقلية وفق نسب مختلفة وضمور أو انعدام الطابع الوراثي للسمات النفسية ، . . . . .

أقول ، إذا كان البحث الأرضي يلفه مثل هذا الاصطناع بين ما هو عقلي وبين ما هو نفسي ، فلأن دراساته وتجاربه عن السمات العقلية وفرت لديه القناعة بامكانات خضوعها للوارثة بنسب أكبر حجماً بالقياس الى السمات النفسية . ومع أن هذه الحقيقة لا تخلو من الملاحظة الصائبة ، إلاّ أنها لا يمكن أن تأخذ صفة التعميم بقدر ما ينبغي أن نخضعها أيضاً للشروط الخاصة التي لحظناها عند حديثنا عن المهارة العقلية . .

ومن هنا ، فان المشرع الاسلامي يخضع الظاهرة النفسية لمحددات عامة وخاصة : تأخذ كلاً من الوراثة والمحيط بنظر الاعتبار وفقاً لشروط معينة تتحكم في الظاهرة . وقبل أن نقدم النصوص الاسلامية في هذا الصدد ، ينبغي أن نشير عابراً لملاحظة سنتحدث عنها مفصلاً في موقع لاحق ، . . . وهذه الملاحظة تتمثل في اصطناع التفرقة بين نمطين من الأصول النفسية :

أ ـ السمات الفكرية ، أو ما يطلق عليه الباحثون كلمة (الاتجاه) .
ب ـ السمات النفسية الخالصة .

والمشرع الاسلامي يصطنع حيناً مثل هذا الفارق ،لكنه يردمه حيناً آخر أيضاً . والسر في ذلك عائد الى أن المشرع يأخذ بنظر الاعتبار (وحدة) السلوك البشري في خضوعه لمفهوم العبادة أو الخلافة على الأرض ، فتتلاشى حينئذٍ فارقية الأصل النفسي والأصل الفكري ، إلّا أنه ـ في الحين ذاته ـ يتجه الى الكائن الآدمي بعامة ، راسماً له معالم السلوك السوي بغية الافادة منها : بغض النظر عن هوية الكائن المذكور وموقفه الفلسفي من الكون .

في ضوء الملاحظة المذكورة ، نعود الى وجهة النظر الاسلامية عن المحددات العامة والخاصة للأُصول النفسية بدلالتيهما المتقدمتين ، فنجدها متمثلة في نمطي الوراثة الثابتة (النقية) والوراثة الطارئة .

أما الوراثة النقية فتتمثل أولاً في ظاهرة (الاستعداد) ، أو (القوة) حيث أشرنا الى أن الطبيعة البشرية ترث مجرد (استعداد) لممارسة هذا الأصل النفسي أو ذاك . حسب محددات البيئة التي تترجم (الاستعداد) ، أو (القوة) الى (فعل) يختاره الفرد بمحض أرادته وليس على نحو (الفرض) . طبيعي ثمة فارق بين الوارثة الثابتة أو النقية التي تحدثنا عن خضوع المهارة العقلية لها ، وبين خضوع (القوة) أو (الاستعداد) لها ، فالأول ـ أي المهارة العقلية ـ يجسد عنصراً ايجابياً هو : الذكاء في درجته الفائقة . أما الآخر ـ أي (الاستعداد) ـ فهو عنصر محايد يجسده الكائن الآدمي في سلوك لاحق بالشخصية : قد يكون ايجابياً وقد يكون سلبياً حسب نمط (الفعل) الذي يختاره بمحض أرادته . بيد أن الوراثة النقية تأخذ دلالتها المماثلة لما لحظناه في « المهارات العقلية » حينما ننقل الحديث الى صعيد فلسفي متمثل في . صياغة الطبيعة البشرية وفق تركيبة قائمة على معرفة (السماء) وتوحيدها وهو أمر نحدده في موقع لاحق ، فيما سنشير اليه ـ دون تفصيل ـ بغية الاحتفاظ بالطابع النفسي لدراستنا .

على أي حال ، يعنينا أن نحدد الآن . وجهة النظر الاسلامية حيال

(الأصل النفسي) وموقعه من الوراثة الثابتة : حيث نجد المشرع مؤكّداً نقاء هذا الأصل في النوع الانساني كله . خالياً من أية شائبة ، أو فارقية بين النوع . شأنه في ذلك شأن سائر الأصول العضوية والحيوية والعقلية التي يرثها النوع الانساني على حد سواء يستوي في ذلك أن يكون الأصل فكرياً أو نفسياً .

أما الأصل الفكري ، فيحدده الامام الصادق (ع) على النحو التالي :
« إن نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك فلا يصيبه من الشر شيء . حتى إذا صار في رحم المشركة لم يصبها من الشر شيء حتى تضعه . فإذا وضعته لم يصبه من الشر شيء . حتى يجري عليه القلم »[1] .

هذا النص من الوضوح بمكان كبير ، فهو يحدد أصلاً فطرياً عاماً للنوع يتسم بنقاء الأفكار من أية شائبة وراثية يستوي في ذلك أن يكون « الأصل » في أصلاب الرجال ، أو أرحام الأُمهات ، أو حتى في مراحل الطفولة : بمعنى أن الشخصية تقبل على محيطها الجديد نقية من كل شائبة حتى تبلغ سن الرشد ، وحينئذٍ يتحدد بملء اختيارها نمط السلوك الذي تختطه لها . والأمر ذاته ، يقرره الامام الصادق (ع) فيما يتصل بالسمات أو الأُصول النفسية ، حيث يحدثنا عن جملة من السمات ، قائلاً عنها : **فإن استطعت أن تكون فيك ، فلتكن . فإنها تكون في « الرجل » ولا تكون في « ولده » ، وتكون في « ولده » ولا تكون في « أبيه »** . . . .

قيل : ما هنَّ ؟؟ قال (ع) : « صدق البأس ، وأداء الأمانة ، وصِلَة الرحم الخ . . . »[1] وبينٌ ، أن السمات الأخلاقية التي يحدثنا الامام الصادق (ع) عنها ، تظل (اكتسابية) صرفا لا صلة لها بأية أُصول وراثية . فهي قد تكون في (الأب) لكنها لا تنتقل الى (الابن) . وقد تكون في الابن ، لكنها لا تنتقل عن أبيه ، وهكذا . وهذا يعني ان النوع الانساني كله لا يرث أصولاً أخلاقية أو

---

(١) الكافي . ج ٢ صفحة ١٣ .

(٢) الوسائل . باب ٤ حديث ٤ جهاد النفس .

أُصولاً نفسية بنحو عام ، وإنما يكتسبها النوع من خلال (المحيط) .

ولكن ، هل يعني ذلك ان القاعدة المذكورة تظل متسمة بالثبات ، دون أن تخضع لوراثة طارئة في ظل بعض الشروط أو الظروف ؟ ؟

ان الوراثة الطارئة التي لحظناها عند حديثنا عن (المهارة العقلية) ، تتحكم بدورها هنا ، أي : في الأصول النفسية أيضاً . يستوي في ذلك ان تتم النقلة الوراثية من خلال أصلاب الرجال أو أرحام الأُمهات .

ويمكننا ملاحظة النقلة الوراثية الطارئة (من خلال الأصلاب) ، متمثلة في التوصيات التي يقدمها التشريع عن (الزواج الانتقائي) . فالامام الصادق (ع) ذاته يؤكد بنفس القوة التي نفى من خلالها وراثة الأصول النفسية ، يؤكد بالقوة ذاتها امكان الوراثة الطارئة أيضاً ، في ظل بعض الشروط أن الظروف . ان سمة (الغدر) ـ على سبيل المثال ـ واحدة من الأصول النفسية التي يحذرنا الامام الصادق (ع) منها ، عبر توصيته بالزواج الانتقائي . يقول (ع) مشيراً الى بعض الرهوط : **« لا تزوجوا إليهم ، فان لهم « عرقاً » يدعوهم إلى غير الوفاء »**[1] وفي نص ثان : **« فان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء »**[2] وفي نص ثالث : **« فان لهم « أصولاً » تدعوهم إلى غير الوفاء »**[3] وواضح أن كلاً من (العرق) و (الأرحام) و (الأصول) التي وردت في النصوص الثلاثة تشير إلى عملية النقلة الوراثية لسمة (الغدر) وانسحابها على (المورثات) التي تستقر نطفة في رحم الأم .

وأما النقلة الوراثية الطارئة (من خلال بيئة الرحم) ، فان التشريع طالما يقدم توصياته في هذا الصدد ، مشيراً الى أهمية (التغذية النفسية للجنين) . يقول الامام علي بن موسى الرضا (ع) **« اطعموا حُبالاكم ذكر اللبان : فان يكن في**

---

(١) الوسائل . باب ٣١ حديث ٤ مقدمات النكاح .

(٢) الوسائل . باب ٣١ حديث ٢ مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل . باب ٣١ حديث ٥ مقدمات النكاح .

بطنها غلام : خرج زكي القلب . . . شجاعاً ، وإن تكن جارية : حسن خلّقها وخلقتها »[1] ففي هـذا النص ، يشـير الامـام الـرضـا (ع) الى سمـات الخلق والشجـاعة ونحـوهما من الأصـول النفسية والعقليـة ، وانسحابهـا على الجنـين . خلال بيئة الرحم ، ممّا نخلص منه بوضوح الى امكانات الوراثة الطارئـة في هذا الصدد .

* * *

بيد أن ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، ان البحث الأرضي يصطنع ـ في الغالب ـ فارقاً بين نمطين من الأصول النفسية هما : السمات «المزاجية» و«السمات الأخـلاقية » . فـالانطواء أو الانبسـاط مثلاً يعـدان من سمـات (المـزاج) وهـو (بُعْد) من الممكن أن يرتكن الى « الوراثة » . أما السمة (الأخلاقية) كـالوفـاء والصدق ونحوهما مثلاً ، فانهما يكتسبان اكتساباً ولا عـلاقة لهـما البتة بـأية وراثـة طارئة .

ومع ان هذه الملاحظة من الممكن أن تتسم بـالصواب إلاّ اننـا لا نستطيـع ـ في ضوء التصور الاسـلامي ـ أن نعممها عـلى النوع كله . بـل يتعين علينـا أن نذهب الى أنها تأخذ طابع (التغليب) وليس طابع (العموم) .

ان النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها قد تبدو لأول وهلة متساوقة مـع وجهة النـظر الأرضيـة في اصـطنـاعهـا الفـارق بـين الأصـول « المـزاجيـة » و (الأخلاقية) فالامام الصادق (ع) حينما أشار الى بعض السمات من نحـو : أداء الأمانة ، وصدق البأس ونحوهما ، إنما عزلها من دائرة (الوراثة) ، ونسبهـا الى « المحيط » . وهي سمات أخلاقية صرف . كـما هو واضـح . وحينما حـدثنا عن نقاء النطفة في أصلاب المشـركين وأرحـام المشركـات إنما عـزل هذه السمـة (الفكرية) عن (الوراثة) ونسبها الى (المحيط) أيضاً .

---

(١) الوسائل . باب ٣٤ حديث ٢ أحكام الأولاد .

ولكن حينما تحدث الامام (ع) عن سمة (الغدر) مثلاً ، ألحقها ـ عندئذٍ ـ بالوراثة عند بعض الرهوط . وبما أن (الغدر) سمة عدوانية والعدوان بدوره أخذ افرازات (المزاج الانطوائي) مثلاً ، حينئذٍ يكون خضوعه للوراثة ناجماً من كونه سمة (مزاجية) وليس سمة أخلاقية .

وإذن هذه النصوص تتوافق مع الاتجاه الأرضي الذاهب ، الى أن (السمات الأخلاقية) خاضعة للاكتساب ، و (السمات المزاجية) خاضعة للوراثة .

بيد أن هذا الاصطناع بين أصول (المزاج) و (الأخلاق) يظل ـ مثلما قلنا ـ ظاهرة تأخذ طابع (التغليب) لا (العموم) .
تدلنا على ذلك . نفس النصوص الاسلامية التي تقدم توصياتها المتصلة بتحسين النسل (كما سنرى لاحقاً) حيث تجيء الاشارة الى حسن الخلق ، والحلم ، والاستقامة في الدين ونحوها ، واضحة في انتسابها الى (سمات أخلاقية) صرف ، ومنها : النص الذي قدمه الامام الرضا « ع » عن التغذية المنتقاة في مرحلة (الحمل) حيث أشار الى (حسن الأخلاق) وصلته بـ (اللبان) الذي تتناوله الحامل .

إذن : السمات الأخلاقية بدورها ، خاضعة للوراثة الطارئة في نطاق خاص . على أن بعض الباحثين يحاول أن يصل بين الأخلاق (وهي صفة اكتسابية) وبين (المهارة العقلية الفائقة ـ أي الذكاء) وهي سمة وراثية ، محاولاً من خلال ايجاد هذه الصلة بينهما تقديم تفسير آخر عن صلة السمات الخلقية بالوراثة والمحيط . فقد أجري اختبار لمجموعة تتميز بالذكاء (وفقاً لروائز الذكاء التي يستخدمها البحث الأرضي) . حيث لوحظ تميزهم أيضاً بسمات أخلاقية عالية ، كانت تفتقدها (المجموعة الضابطة) التي اسقطتهم روائز الذكاء . ومع ذلك ، فان بعض الباحثين يصّر على أن السمات الأخلاقية التي افتقدتها (المجموعة الضابطة) ناجمة من افتقارهم الى الذكاء في اكتسابه ، لا انّها وليدة الوراثة .

وعلى أي حال ، فان الحكم بصواب هذه الملاحظة لا ينفي امكان الوراثة الأخلاقية ما دام المشرع الاسلامي قد حدد الامكان المذكور بوضوح ، وما دام الارتباط الوراثي بين الأصول المزاجية والأخلاقية والفكرية والعقلية لا يمكن اغفاله : على الأقل في حالات معّينة منها ، على النحو الذي قرره المشرع الاسلامي .

* * *

وبعامة ، فان التصور الاسلامي لعنصرية (الوراثة) و (المحيط) ، يتمثل في : ان النوع الانساني يرث (أصلاً نفسياً) عاماً على مستوى الوراثة النقية لا يتمايز من خلالها فرد عن آخر سواء أكان ذلك متصلاً بالمهارات العقلية أو العمليات النفسية بعامة . بيد ان هناك (وراثة طارئة) تدرج ضمن شروط خاصة تتصل بالأفراد أو الرهوط ، فيما تشكل (استثناء) للقاعدة العامة . وخارجاً عن ذلك ، فان (التنشئة) تتكفل بتحديد النمط الذي تختطه الشخصية في ضوء (الأصل النفسي) الذي ترثه بـ (القوة) ، ونعني به قدرتها على (التمييز) و (اختيار) النمط الملائم من السلوك .

أما التصور الأرضي للظاهرة ، فقد توزعته شتى الاتجاهات بدءاً من الاتجاه النافي للبيئة ، مروراً بالاتجاه النافي للوراثة ، وانتهاء بالاتجاه المزاوج بينهما ، حتى انتهى الى نسبة تقريبية هي ٦٢٪ تكاد تتمحض للوراثة قبال ٣٨٪ للمحيط حسب بعض الدراسات المعاصرة .

الفصل الثالث

الأصول النفسيّة ومَراحِل النموّ

قلنا ، أنّ الاتجاهات الأرضية المعاصرة قد اتجهت ـ في غالبيتها ـ الى التزاوج بين عنصري الوراثة والبيئة . وفي ضوء هذا الاتجاه ، نجدها تقدّم شتى التوصيات المتصلة بتحسين الوراثة ، مثلما تقدم توصياتها في عملية التنشئة الاجتماعية : بغية الافادة من العنصرين جميعاً في تعديل السلوك البشري وتنظيمه .

وقلنا أيضاً ، ان المشرّع الاسلامي قد أقر نمطاً من الوراثة الطارئة ضمن ظروف وشروط خاصة . وخارجاً عنها ، فإنّ البيئة هي التي تتكفّل بعملية التنشئة .

وفي ضوء هذا ، يمكننا الآن أن نتابع توصيات المشرّع الاسلامي فيما يتصل بكلٍ من التحسين « الوراثي » و« البيئي » .

ونقف مع التوصيات المتصلة بالتحسين الوراثي أولاً :

يمكننا أن نحدد خمس مراحل للتحسين الوراثي ، يُشدّد المشرع الاسلاميُّ عليها في توصياته التي يقدّمها في هذا الصدد . وهذه المراحل الخمسُ هي :

١ ـ مرحلة الانتقاء الزوجي .

٢ ـ مرحلة انعقاد النُطف .

٣ ـ مرحلة الحمل .

٤ ـ مرحلة النفاس .
٥ ـ مرحلة الرضاعة .

وواضح أن هذه المراحل الخمس تشمل كلاً من البيئة « قبل ولادية » والبيئة « بعد ولاديّة » .

فمرحلة « الانتقاء الزوجي » ، و« الانعقاد » ، و« الحمل » تمثّل بيئة ما قبل الولادة . في حين ان مرحلتي النفاس والرضاعة تمثلان بيئة الأرض (ما بعد الولادة) . بيد انها جميعاً خاضعة لعنصر الوراثة الطارئة ، فيما يمكن ـ من خلال الالتزام بتوصيات المشرّع الاسلامي ـ اخضاعها لعملية التعديل والتحسين لسلوك الشخصية اللاحق .

١ ـ المرحلة الأولى :

الانتقاءالزوجي :

لحظنا في موقع سابق من هذه الدراسة ، أنَّ المشرع الاسلامي قد ألحَّ على الانتقاء الزوجي ، فيما حذّر الامام الصادق « ع » من الزواج من بعض الرهوط أو الأقوام الذي عرفوا بالنزعة العدوانية (الغدر) ، موضحاً انَّ لهم (أصولاً) و (أعراقاً) غادرة ، تسحب أثرها على الأجنَّة .

والأمر ذاته فيما يتصل بسائر السمات النفسية والأخلاقية من نحو الحسد والبخل والجبن مثلاً ، حيث نجد الامام الصادق « ع » أيضاً محذّراً من الزواج من بعض الرهوط الذين تطبعهم السمات المذكورة ، معقّباً على ذلك ، بقوله :

فتخيروا لنُطفِكُم[1]

* * *

والجدير بالذكر ، أنَّ البحوث الأرضية قطعت مراحل مختلفة من التجريب على الحيوان . الخيول والأنعام والكلاب والجرذان وغيرها ، فيما أسفر التجريب

(١) الوسائل . باب ١٣ حديث ٦ مقدمات النكاح .

عن نتائج ايجابية من الزواج الانتقائي . كما أُجريت التجارب على الانسان من خلال عملية (التعقيم) ، وتمرير الانتقاء الزوجي في ضوء العملية المذكورة .

وقد أسفر التجريب بدوره عن نتائج ايجابية أيضاً ، الّا انّه ارتطم أولاً بعدم امكانيّة خضوع الأشخاص جميعاً للانتقاء المذكور ، وارتطم ثانياً بملاحظة خروج الطيّب من الخبيث والخبيث من الطيب .

والحق ، انَّ نتائج أمثلة هذا التجريب ، تتسق مع وجهة النظر الاسلامية التي تخضع الوراثة الطارئة لظروف وشروطٍ خاصة أوضحناها في حينه ، دون ان تُعمّمها الى قاعدة مُطلقة .

٢ ـ المرحلة الثانية مرحلة انعقاد النُطَف :

يُلاحظ انَّ المشرّع الاسلامي قد شدّد بإلحاحٍ ملحوظ على هذه المرحلة ، وقدّم توصياتٍ متنوعةً تتصل بمختلف الحالات والمواقف والأزمنة ، منها على سبيل المثال :

حالات الطَمث ، والاحتلام ، والاختضاب ، مشيراً الى انَّ الممارسات التي تُزامن الحالات المذكورة ، تسحب آثارها السلبية على الجنين في حالة انعقاد النطفة ، أي : اذا قدر للنُطف أن تنعقد خلال الحالات المذكورة .

وتتمثل هذه الآثار السلبية في أعراض عقلية ونفسية وجسمية مثل : الذهان ، والعصاب (كالنزعة العدوانية) ، والعمى ، والخرس ، والبرص ، والجذام . . . الخ .

ففيما يتصل ـ بالتوصيات المُحذّرة من الممارسة في حالة الطَمَث ، يُشير أحد النصوص الى العرض الجسمي التالي ، من خلال هذا التساؤ ل :

ترى هؤلاء المُشوّهين في خِلقِهِم ؟؟

قلتُ : نعم

قال « ع » :

هؤلاء : الذين يأتون نساءهَم في الطَمَث[1]

---

١ ـ الوسائل. باب ٢٤ حديث ٣ الحيض.

وفيما يتصل بالممارسة عقيب الاحتلام (وقبل الاغتسال منه) ، يُشير أحدَ النصوص الى العرض العقلي الكبير (الذُهان) : قال « ع » :

يُكره أن يغشىٰ الرجلُ المرأةَ وقد احتلم حتىٰ يغتسلَ من احتلامه الذي رأي . فإن فَعَلَ يخرج الولدُ مجنوناً . . . الخ[1] .

وامّا في ظاهرة (الاختضاب) ، فان التوصية التالية تحذر من امكان انسحاب أثر (التخنّث) على الجنين . تقول : التوصية :

لا تجامع أهلك وأنت مختضب . فإنك إن رُزقتَ وَلَداً ، كان مُخنَّثاً[2] .

* * *

هذا ، الى أنَّ هناك توصيات شتى تتصل بمواقف وأزمنة مختلفة « وهي في الغالب غائبة عن البحث الأرضي . نظراً لعزلته عن ادراك أسرار التشريع » ، تحذّرنا النصوص من الممارسة خلالها ، مشيرة الى اعراض عقلية ونفسية من الممكن أن تفرزها أزمنة ومواقف خاصة على الجنين .

بيد انَّ ما تجدر ملاحظته في التوصيات المذكورة ، انّها :

أولاً : لا تأخذ هذه التوصيات ـ في لسان النصوص ـ طابَعَها الحتمي ، بقدر ما تخضع لمجرد (الاحتمال) ، من خلال التزامن . . .

ويتضح هذا في مثل قوله « ع » :

فإن قضي بينكما وَلَد . . . .[3] .

أي : اذا تزامن الانعقاد مع الموقف .

ثانياً : حتى مع التزامن ، فإن التوصيات المحذّرة تشير الى (احتمال) انسحاب السمة السلبية على الجنين ، وليس الى (حتمية) الانسحاب ويتضح

---

(١) الوسائل . باب ٧٠ حديث ١ مقدّمات النكاح .

(٢) الوسائل . باب ٦١ حديث ٣ مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل . باب ٦٣ حديث ٢ مقدمات النكاح .

ذلك في قوله « ع » عن بعض الممارسات :

فإنّه (يتخوّف) على مَنْ يفعل ذلك : الخَبَل[1] .

وهذا يعني انّ ثمة (احتمالاً) بانسحاب ظاهرة (الذُهان) على الجنين .

إذن . الأعـراض المـذكـورة تـظلّ (جـزءاً) من سبب ، وليست (كـلّ) السبب في العملية المذكورة .

على أنَّ المشرّع الاسلامي ، نظراً لحرص بالغ المدى على إبقـاء النسل نقيّاً من كل شائبة ، نجده يضـع أمامنا كلَّ فُرص (الوقـاية) ، مُلحّـاً على ضـرورة تلافي أيّ (احتمالٍ) ممكن أن يترك أثره السلبي على النسل . مـع ملاحـظة انَّ التحذيرّات المذكورة تفسّـر لنا بعض الأسبـاب الكامنـة ، وراء ظهور الأعـراض المرضية المختلفـة ، فيما لا يـزال الطبّ العقـلي والنفسي ، عاجـزاً عن تشخيص (أسبابها) بخاصة فيما يتصل بـالمواقف والأزمنـة المحظورة . الغـائبة عن البحث الأرضي ، بسببٍ من عزلته عن أسرار التشريع ، كما قلنا :

وعلى أية حال ، فان التوصيات المذكورة ، تظلّ حائمة على زَمنٍ محـدّد يمثل (لَحظاتِ) انعقاد النطف .

وامّا بعد عملية الانعقاد ، فإنَّ التوصيات ، تأخذ مجالَهـا عبْر مـرحلةٍ أخرى هي :

٣ ـ المرحلة الثالثة مرحلة الحمل :

وهذه المرحلة بـدورها ، تحتّـل موقعـاً له خـطورته أيضـاً من عملية تحسـين النسل .

وقد قدّم المشرّع الاسلامي تـوصيات متنـوعة ، تخصّ مـرحلة (الحمل) ، حائمةً ـ في الغالب ـ على التغذية المنتقـاة للحامـل ، وانعكاس أثـر التغذيـة على الجنين في سماته النفسية والعقلية والجسمية .

وقد سبقت الاشارة الى انّ هذه المرحلة بما تصاحبها من تغيرات قـد أشارت

---

(١) الوسائل . باب ٦٤ حديث ١ مقدمات النكاح .

البحوث الأرضية الى أهميتها ، والى أهمية الأساس الكيمائي لها من حيث صلة (التغذية المنتقاة) بمهارات الطفل العقلية ، وغيرها من السمات .

كما سبقت الاشارة الى انَّ النصوص الاسلامية ، شدّدت على التغذية وصلة ذلك بسمات الجنين عقلياً ونفسيّاً وجسدياً ، ومنها : التغذية باللبان .

يقول الامام الحسن بن علي « ع » نقلاً عن النبي « ص » :

أطعموا حبالاكم اللبان ، فإنَّ الصبيَّ إذا غُذِّيَ في بطن أمه باللبان : إشتدّ عقلُه[1] .

ويقول الامامُ عليُّ بن موسى الرضا « ع » :

اطعموا حبالاكم اللبان : فان غلامٌ في بطنها يكن خرج زكيَّ القلب . . . شجاعاً . وإن تكن جارية : حسن خلقُها وخَلقتها[2] .

ففي هـذين النصّين إشـارة واضحة الى أهميـة التغذيـة المذكـورة ، وصلتهـا بتحسين النسل من حيث السمات العقلية والنفسيـة . كالـذكاء ، والشجـاعة ، وحسن الخُلُق .

كما ان تحسين النسل من حيث السمات الجسدية ، يظلّ موضع عناية بدوره لدى المشرّع الاسلامي ، حيث يقدّم توصياته بتنـاول الحامـل « للسفرجـل » مثلاً من انّه (يصفي اللون)[3] .

٤ ـ المرحلة الرابعة :

مرحلة النفاس :

هـذه المرحلة تمثّـل فترة (مـا بعـد الـولادة) . بيـد انّها خـاضعـة بـدورهـا لامكانات تحسين النسل .

ومن البـيّن ان مرحلة النفـاس تمثّل أيـاماً معـدوداتٍ ، تصـاحبهـا ـ عـادة ـ

(١) الوسائل . باب ٣٤ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٣٤ حديث ٢ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٣٢ حديث ١ أحكام الأولاد .

تغيراتٌ جسمية ونفسية . يظلّ عنصر (التغذية المنتقاة) على صلةٍ بها ، وبانسحابها على سمات الطفل .

وقد أوصى المشرّع الاسلامي بتناول نمط من التغذية في هذه المرحلة ، هي : تناول (الرطب) . نظراً لانسحابه على السمة (المزاجية) للطفل ، متمثلةً في سمة (الحلم) .

وفي هذا الصدد ، يقول : النبي « ص » :

لا تأكلُ نفساءُ ـ يومَ تلدُ ـ الرطبَ ، فيكون غلاماً : إلاّ كان حليماً ، وإن كانت جارية ، كانت حليمة[1] .

ويقول الامام الصادق « ع » ، مشيراً الى أحد أنواع التمور ، وهو (البرني) ، مؤكداً أهميته في انسحاب السمة المتقدمة (الحلم) على الطفل . يقول « ع » :

خير تموركم البرني ، فأطعموا نساءكم في نفاسهن : تخرج أولادكم حلماء[2] .

وواضح ، ان سمة (الحلم) تعدّ من أبرز ملامح الشخصية السويّة ، حيث تمثل قدرة فائقة على التحكم في الانفعالات وضبطها . والالتزام بالتوصية المذكورة يعني . تهيئة الطفل لتحسين بالغ الخطورة في شخصيّته لاحقاً .

٥ ـ المرحلة الخامسة :

مرحلة الرضاعة :

هذه المرحلة بدورها ، تمثل فترة (ما بعد الولادة) ، الاّ ان أهميتها تظل بالغة الخطورة من حيث التغذية المنتقاة أيضاً . وهذه التغذية تنحصر في نمطٍ واحدٍ هو : الحليب الذي يتناوله الطفل في مرحلة الرضاعة .

ونظراً لخطورة التغذية في هذه المرحلة ، وانسحابها على سمات الطفل

---

(١) الوسائل . باب ٣٣ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٣٣ حديث ٣ أحكام الأولاد .

العقلية والنفسية ، نجد المشرّع الاسلامي يشدّد عليها كلّ التشدّد ، حتّى لتفوق سائر توصياته المتقدمة في عملية تحسين النسل .

ويمكننا ملاحظة التشدّد في توصيات المشرّع الاسلامي ، متمثلةً أولاً في تحديد نمط اللبن الذي ينبغي ان يتناوله ، وفي تحديد أنماط السمات المختلفة التي تسحب أثرها على الطفل ، ثانياً .

وفيما يتصل بنمط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله الطفل ، نجد المشرّع الاسلامي ، يُشير الى ان الرضاعة) من الأم بعامة ، أفضل من سواها .

يقول النصّ :

ليس للصبيّ خيرٌ من لبن أمّه[1] .

وهذه التوصية تحتل خطورة تربويّة يتعينّ الالتزامُ بها ، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار إنتفاء المسوّغ للألبان الخارجية بمجرد حصول بعض الملابسات المحيطة بالأم صحيّاً ، أو بالأسرة إجتماعياً .

وفي حالة وجود المسوّغ المشروع ، فإنَّ المشرع الاسلامي يقدم تحذيراته الشديدة من اهمال هذا الجانب ، موصياً بضرورة التثبّت في عملية انتقاء اللبن ، مبيّناً أثر (المرضعة) على سلوك الطفل . يقول أحد النصوص :

انظروا من يرضع أولادكم : فإنَّ الولد يشبُّ عليه[2] .

فهذا النص يعني بوضوح أنَّ شخصية الطفل ، ستشبّ على نمط الحليب الذي يتناوله ، ساحباً أثره على سلوكه اللاحق .

وتجيء سمة (الحماقة) واحدةً من السمات التي يحذر التشريع منها عبر عملية الرضاعة ، وفي هذا الصدد .

يقول . الامام محمد الباقر « ع » :

لا تسترضعوا الحمقاء ولا العمشاء ، فإنَّ اللبن يُعدي[3] .

---

(١) الوسائل . باب ٧٨ حديث ٥ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٧٨ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٧٨ حديث ٤ أحكام الأولاد .

وتتجاوز التوصيات هذه السمة ، الى سائر السمات العقلية والنفسية ، ومنها . سمات الشخصية المنحرفة

انها تحذّر مثلاً من لبن (البغيّ) ، وشاربة الخمر ، وآكلة لحم الخنزير .

والنصّ التالي ، عبر أشارته للبن الأنماط المتقدمة يُلفت نظر وليّ الطفل الى ضرورة الاتّسام بالحذر من ذلك ، إلاّ أن :

تمنعها ـ كما يقول النص ـ أي : المرضعة ـ من شرب الخمر ، وما لا يحلّ مثل لحم الخنزير .

وأيضاً يخاطب النصّ وليّ الطفل .

لا تذهب بولدك إلى بيوتهنّ[١] .

فالنصّ يوصي بعدم السماح لوليّ الطفل من مغادرته بطفله الى بيوت المرضعات المذكورات ، حتى يتحاشى ارضاعه لبناً يتزامن مع شرب الخمر وتناول لحم الخنزير .

* * *

وعلى أية حال ، . . . التوصيات المذكورة سواء أكانت متصلة بالرضاعة ، أو بالنفاس ، تظل امتداداً لمراحل ما قبل الولادة ، فيما تشكّل جميعاً ، توصيات حائمة على مراحل خمس ، تساهم في عملية (تحسين) النسل ، من خلال عنصر (الوراثة) .

امّا عملية التنشئة الاجتماعية من خلال عنصر (البيئة) ، فان توصيات المشرع الاسلامي ، تأخذ نمطاً آخر من العناية بها ، ما دامت المهمة العبادية للكائن الآدمي تتحقق من خلال التنشئة أساساً . وهي تنشئة تنشطر الى قسمين :

أ ـ مرحلة ما قبل البلوغ ـ ب ـ مرحلة البلوغ فصاعداً .

ويلاحظ : ان المشرع الاسلامي يتعامل مع هاتين المرحلتين من خلال لغة

---

(١) الوسائل . باب ٧٦ حديث ٦ أحكام الأولاد .

الثـواب والعقاب : أي : « التكليف » وعـدمـه في عمليـة التنشئـة . فيما يُسقط المشرع من حسابه مرحلة ما قبل البلوغ من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب .

الّا انّه خارجاً عن نطاق التكليف وعدمه ، فـإنَّ المشرّع الاسـلامي يُداخـل بـين المرحلتـين بحيث يخضع مـا تُسميه لغـة البحث الأرضي بفترة (المـراهقـة) يُخضعها لمرحلة ما قبل التكليف أيضـاً من حيث أهمية التـربية وانسحـاب آثارهـا على الشخصية لاحقاً ، وذلك على نحو مـا نلحظه في البحـوث الأرضية في هـذا الصدد : فيما تتناول التنشئة من خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة .

وهذا ما نحاول الوقوف عنده من خلال وجهة النظر الاسلامية .

مراحل نمو الشخصية :

يقسّم علماء الأرض نموّ الشخصية الى أربع مراحل :

١ ـ مرحلة الطفولة المبكرة : وتبدأ من الولادة الى السابعة .

٢ ـ مرحلة الطفولة المتأخرة : وتبدأ من السابعة الى (١٤) .

٣ ـ مرحلة المراهقة : وتبدأ من (١٤) الى (٢١) .

٤ ـ المرحلة الراشدة : وتبدأ من (٢١) الى نهاية حياة الشخصية

النصوص الاسلامية بدورها ، تتجه الى التقسيم المذكور ذاته .

ويعنينا من هذا التقسيم . صلة (النمو) بعملية التنشئة الاجتماعية ، أو « التعلّم » بعامة .

وطبيعي ، إذا استثنينا المرحلة الراشدة . فيما تستقل الشخصية تماماً، وتأخذ محدّداتها العامة ، حينئذ تظل المراحل السابقة عليها (المبكرة ، المتأخرة ، المراهقة)عرضة لتغيرات نمائية مختلفة . تتسم كل مرحلة بخصائص معيّنة ، تتطلب نمطاً خاصاً من (التعلّم) أو (التنشئة) ، يتوافق وسمات المرحلة .

وحتى المرحلة الراشدة (المرحلة الأخيرة) تظلّ ـ في الواقع ـ مرشحة لأيّ (تعلّم) ، بل انّ « التعلم » بمعناه النهائي يتحدد في هذه المرحلة بنحوه الواعي ، بما يواكبه من تحمل المسؤولية كاملةً . بيد ان الهدف من (التعلّم) أو (التنشئة) ـ عبر التقسيم المذكور ـ يظلّ مرتبطاً بعمليات (النمو) التي لا تكفّ الاّ عند المرحلة الثالثة .

من هنا ، فان المراحل الثلاث المتقدمة (الطفولة الأولى ، الثانية، المراهقة) تبقى موضوع عناية الباحثين . ما دامت مرتبطة بـ (النمو) وصلته بعمليات

(التدريب) ، وانعكاسها على مستقبل الشخصية (أي : مرحلتها الراشدة) .

وبالرغم من أن التصور الاسلامي يتوافق مع بعض الخطوط الأرضية في تصوراتها للمراحل المذكورة وجزئيات كل منها ، الاّ انّه ـ أي : التصور الاسلامي ـ يمتلك وجهة نظر خاصة تميّزه تماماً عن كل تصورات الأرض ، فيما تترتّب على ذلك خطورة تربوية لا زالت غائبة عن أذهان الأرضيين : بخاصة في دور الطفولة . حيث تبدو بعض الحقائق التي انتهى البحث الأرضي اليها وكأنّها (ثابتة) في هذا الصدد . بينا يتقدّم المشرّع الاسلامي بما يضادها تماماً . . .

تبعاً لذلك ، ينبغي ألاّ نقلّل من أهميّة الفارق بين التصورين : الاسلامي والأرضي ، ما دام ذلك منسحباً على مستقبل الشخصية ، وفقاً لما تخضع اليه من التدريب الذي يحدّده هذا الاتجاه أو ذاك .

على أية حال . ان الفارقية بين كل من الاتجاهين . الاسلامي والأرضي ، ستتضح تماماً عندما نبدأ بدراسة المراحل الثلاث من نمو الشخصية ، ونبدؤها بـ :

١ ـ المرحلة الأولى :

الطفولة المبكرة :

تمثل المرحلة الأولى من الطفولة ، أو ما يُسمّى بالمرحلة المبكرة ، تمثّل : السنوات الستّ أو السبع الأولى من عمر الطفل .

والتربويون الأرضيون يخلعون على هذه المرحلة طابع الخطورة ، حتى انَّهم ليغالون في ذلك الى الدرجة التي يعدّون هذه المرحلة ، حاسمةً في حياة الشخصية . بحيث يتطبّع سلوكها اللاحق بمقدار ما تطبعت به طفولتها المبكرة .

والحق . ان التربية الأرضية تقع في خطأ علمي كبير حينما تخلع على الطفولة الأولى هذا النمط من الخطورة . وبخاصة تلك الاتجاهات التي تحدّد الأشهر الأولى ، أو السنتين ، أو الثلاث ، فيصلاً في سلوك الشخصية اللاحق .

ومع اننا سنناقش هذه الاتجاهات الأرضية الخاطئة في تضاعيف دراستنا في موقع لاحق ، . . . الاّ أننا نضطرّ هنا الى الاشارة الى الوهم الذي يقع فيه علماء النفس والتربية والاجتماع - عبر تأكيدهم على خطورة الطفولة المبكرة - حينما يغيب عن أذهانهم انتفاء أهمية (التعديل) في السلوك ، وانتفاء أهمية (الوعي) أو مايسميّه الأرضيون بـ (الأنا) وقدرته على التحكم في السلوك وضبطه ، بل يمكننا ان نذهب الى أنَّ كلّ محاولات التربويين وعلماء النفس العاديين ستتلاشى سدى ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك سيأخذ محدداته النهائية في السنوات الأولى من الطفولة .

ولحسن الحظ أنَّ كثيراً من الاتجاهات التربوية والنفسية الحديثة بدأت تشكك في قيمة الطفولة المبكرة وبدأت تشدّد على أهمية (الوعي) والتجارب الراشدة ، ولكن دون أن تنفي كل خطورة الطفولة ، بقدر ما تخلّت عن المبالغة في تأكيدها .

أمّا الاتجاه الاسلامي فقد حسم الموقف بوضوح ، حينما اكسب الطفولة المبكرة قدراً من الأهمية ، وحينما شدّد على الطفولة المتأخرة - كما سنرى - بدلاً من الطفولة الأولى : وحينما حدّد طابع هذه الطفولة بمرحلة أسماها بـ (مرحلة اللعب) .

ومرحلة (اللعب) تعني نفي الخطورة التي يخلعها الأرضيون على الطفولة المبكرة .

ومن البيّن الذي لا يناقش فيه اثنان ، أنَّ التأكيد على (لعبيّة) هذه المرحلة يعني بوضوح . عدم القدرة على اكساب الطفل تجاربه العقلية ، أيّ طابع من التماسك والثبات ؛ لبداهة انَّ نماءه العقلي لا يتناسب مع أية تجربة تربوية جادة تتطلب قدراً من النضج الذي لا تتحمله مرحلة نمائه .

وكما قلنا - فان المشرّع الاسلامي أخذ هذه الملاحظة الصائبة بنظر الاعتبار حينما حدّد طابع (اللعب) لا سواه ، طابعاً مميّزاً لهذه المرحلة .

ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد :

١ ـ دع ابنك يلعب سبع سنين ، ويؤدب سبع سنين والزمه نفسك سبع سنين . فإن أفلح والاّ فلا خير فيه[١] .

٢ ـ دع ابنك يلعب سبع سنين ، وألزمه نفسك سبع سنين[٢] . . .

٣ ـ الغلام يلعب سبع سنين ، ويتعلّم الكتاب سبع سنين ، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين[٣] .

انَّ هذه النصوص الثلاثة تشير بوضوح الى انَّ السنوات السبع الأولى من الطفولة ، يسمها طابع (اللعب) . والى انَّ السبع الثانية يسمها طابع التربية أو التنشئة القائمين على مجرّد (التدريب) ، والى ان السبع الثانية (سنوات المراهقة) يسمها طابع (الالزام) .

وستحدث مفصلاً عن مرحلتي الطفولة المتأخرة ، والمراهقة في ضوء النصوص المذكورة وسواها ، الاَّ انَّ ما يعنينا الآن هو : لفت الانتباه الى ظاهرة (اللعب) التي تسم مرحلة الطفولة المبكرة ، وتأكيد النصوص الاسلامية أجمع على هذه الظاهرة ، مما تفصح بوضوح عن خطأ أية نظرية تخلع على الطفولة المبكرة خطورة تربوية ذات بال .

التأكيد على (اللعب) في هذه المرحلة ، لا يعني انتفاء أية أهمية على عمليات التنشئة والتدريب ، بقدر ما يعني نفي الخطورة عنها ونفي وجهة النظر الذاهبة الى انَّ سلوك الشخصية اللاحق يتحدّد وفق التنشئة التي يتطبّع الطفل عليها في سنواته الأولى .

ويمكننا التدليل على « لعبيّة » المرحلة الأولى ، وعدم تقبّلها للتدريب الجاد ، بما قرّره النبي « ص » في قوله :

الولد سيّد سبع سنين . وعبد سبع سنين[٤] . . . .

---

(١) الوسائل . باب ٨٣ حديث ٤ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٢ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٨٣ حديث ١ ، أحكام الأولاد .

(٤) الوسائل . باب ٨٣ حديث ٧ ، أحكام الأولاد .

وخارجاً عن ذلك ، فإنَّ المشرِّع الاسلامي لا يدع هذه المرحلة خاليةَ من أي تدريب حتى ولو كان جزئياً مثلاً ، أو كان في نطاق يتساوق مع مراحل النمو العقلي والجسمي عند الطفل .

ومن هنا ، يواجهنا نصٌّ اسلامي خطير يتحدث عن المراحل المتنوعة لفترة الطفولة المبكرة ، وما يناسبها من عمليات التدريب في نطاق محدد ، دون أن تُثقل بالشحنات التي يحملها التدريب .

فقد أطلق النبي « ص » سمة (السيد) على طفل المرحلة الأولى . وأطلق سمة (العبد) على طفل المرحلة الثانية . وهدفه « ص » من كلمة (سيِّد) واضحة كل الوضوح . « فالسيد » لايتلقّى الأوامر من أحد ، بل هو سيِّد نفسه . ومعنى هذا ان الطفل لا تسمح مرحلته النمائية في سنواته الأولى بتقبّل الأوامر ، أي : بتقبّل التوجيه والتدريب والارشاد والالزام ، بل يتجه الى ممارسة نشاطه بحريّة لا يحدها قيد ملحوظ ، . . . انها حدّية (اللعب) .

وهذا بعكس الطفل في مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) حيث أطلق النبي « ص » لفظة « العبد » على طفل هذه المرحلة : حيث ان (العبد) يتلقّى الأوامر ، ويُطالَب بتنفيذها ، بمعنى انهُ مهيّأ لعملية التدريب . في سنوات الابتدائية (أي : الطفولة المتأخرة) .

وهذا يعني انَّ المشرِّع الاسلامي أخذ بنظر الاعتبار أهمية التدريب أيضاً في الطفولة المبكرة ، مضافاً الى طابعها العام (اللعب) ، ولكن دون تحميله طابع التصور الأرضي في عملية التنشئة .

انَّ النصّ الاسلامي الذي نعتزم تقديمه الآن ، لا يحدثنا فحسب ، عن أهمية التدريب في الطفولة المبكرة بنحوها الجزئي ، بل يحدثنا أيضاً ـ وهذا موضع الخطورة التربوية في النصّ ـ عن مراحل النماء العقلي عند الطفل ، فيما لا يزال علم نفس الطفل حتى سنواتنا المعاصرة ، يخلط في تحديدها ، وينزع الى مذاهب شتى في فرزها بدقة . من حيث تحديدها الكمّي والنوعي .

ولنقرأ النصّ الاسلامي في هذا الصدد ، مُلفتين اليه أنظار المعنيين بشؤون

التربية، نظراً لانطوائه على خطورة تربوية بالغة المدى.

النصّ التربوي الذي نعتزم تقديمه الآن، هو: للامام الصادق «ع»، حيث حدّد لنا من خلاله ستّ مراحل ضمن السنوات الأولى من حياة الطفل، فيما تتحدّد من خلالها منحنيات النمو العقلي عند الطفل، على النحو التالي:

يقول «ع»:

إذا بلغ الغلام «ثلاث سنين» يُقال له سبع مرات: «لا إلهَ إلاّ الله»

ثم يترك، حتى يتمّ له «ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً» فيُقال له قل: «محمد رسول الله» «ص»، سبع مرات.

ويُترك حتى يتمّ له «أربع سنين» ثمّ يُقال له سبع مرات «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد».

ثم يُترك حتى يتم له «خمس سنين» ثم يُقال له: «أيهما يمينك وأيّهما شمالك»، فإذا عرف ذلك حُوّل وجهه إلى القبلة، ويقال له أسجد.

ثم يترك حتى يتم له «ست سنين». فإذا تمّ له ست سنين: صلِّ، وعُلِّمَ الركوع والسجود، حتى يتمّ له سبع سنين.

فإذا تمّ له سبع سنين، قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فإذا غسلهما، قيل له:

صلِّ. حتى يتمّ له تسع. فإذا تمّت: عُلِّمَ الوضوء وضُرِبَ عليه، وعُلِّم الصلاة، وضُرِبَ عليها[1].

انَّ هذا النصّ ـ كما قلنا ـ يمثّل وثيقة تربوية خطيرة، مستوعبة لكل مراحل النماء العقلي عبر الطفولة المبكرة. كما انّه يعبر ذلك الى الطفولة المتأخرة، واقعاً عند التاسعة منها.

ويهمّنا الآن من النص تحديده لمراحل الطفولة المبكرة ومنحنيات (النمو) فيها.

وواضح، ان فرز هذه المراحل ينطوي على نتائج في غاية الخطورة من

(١) الوسائل. باب ٨٢ حديث ٣ أحكام الأولاد.

حيث عملية (التعلّم) والتدريب عليه ، بنحو يتساوق مع النمو الادراكي والجسدي للطفل .

وأول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد ، هو : معرفتنا بـ (العبارات) التي استخدمها النصّ . ثمّ معرفتنا بـ (الأفعال) التي طالب النص قيام الطفل بها . ويلاحظ : انّ النصّ قد استخدم اللغة والفعل العباديين ، أي : المرتبطين بمفهوم العبادة التي تشكّل هدف السماء ، متمثلةً في بعض ممارساتها ، الا وهي . عملية الصلاة ومقدماتها .

* * *

لقد تركت الوثيقة ، المرحلة السابقة على السنة الثالثة ، خالية من التدريب . وجعلت . السنة الثالثة هي بداية « التعلم » . وهذا يعني ان السنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل غير قابلة على (التعلّم) الذي يتطلب قدراً من المهارة العقلية ، ولكن مع نهاية السنة الثالثة تبدأ المرحلة النمائية التي ترشّح الطفل لعملية التعلّم .

وواضح ، انَّ الأبحاث الأرضية تُشير الى عملية انتقال الطفل من مرحلة ما يُسمّى « بالإدراك الحسّي » الى مرحلة « الادراك الرمزي » أو التخيّلي ، . . . إلاّ انَّ تجاربها في هذا الميدان تظلّ متفاوتة من واحدٍ لآخر . من حيث تقدير حجم مرحلة الانتقال .

بيد انَّ المشرع الاسلامي ، حسم الموقف حينما جعل بداية القابلية على التعلّم الرمزي هو : السنة الثالثة من خلال العبارة التي طالبنا بتدريب الطفل عليها ، وهي عبارة « لا إلهَ إلاّ الله » .

وحين نتأمل هذه العبارة ، نجدها تستدعي نمطاً من (التفكير الرمزي) أو التخيّلي أو التصويري ، . . . بمعنى انَّ الطفل يبدأ مع هذه السن بتجاوز مرحلة الادراك الحسّي الى مرحلة الادراك الرمزي ، . . . وعبارة « لا إله إلاّ الله » تعني . ان الطفل يبدأ بتجاوز ما يُحيط به من ظواهر حسّيّة . تقع تحت سمعه

وبصره ولمسه ، الى « ادراك » بعض (العلاقات) بين الظواهـر المُحسّة من حيث (المكـان) ، وادراك بعض (الآنات) الـزمانيـة مثـل . « الحـاضـر » وعـلاقتـه بـ (ماضي) الطفل ، أو بـ (مستقبل) خبراته التي يتوقع حدوث نظائرها .

ان ادراك مثـل هذه العـلاقات تجسّـدها بـوضـوح عبـارة « لا إلـه إلاّ الله » لبداهة أنّها أي العبارة المذكـورة ـ تربط بـين (موجـودات) أو (عينات حسيـة) خبرها الطفل وبين (وجود) لم يخبره بعد ، الاّ انّه وجود غير مُحسّ .

* * *

ومع تقدّم الأشهر والأسابيع والأيام ، يبدو ان الطفل يصل الى مرحلة ثمانية جديدة ، أي : بعد مرور مأتين وثـلاثين يـوماً « ٢٣٠ » ، بحيث يتـطوّر ادراكه الرمزي للظواهر بنحو يسمح له بـادراك العلاقـة بين (الله)وبـين (رسول الله) « ص » .

وهذا ما تفصح عنه العبارة التي طالبنـا النص بتدريب الـطفل عليهـا ، من خلال قوله « ع » :

ويُترك حتى يتمّ له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشـرون يومـاً ، فيقال له ، قل : « محمد رسول الله » .

ومن البـيّن ، ان الادراك الرمـزي عند الـطفل ، بعـد أن تكـون لـه خبـرةٌ بـ (الله) ، فإنّ العلاقة بين عبـارة (الله)وعبارة (رسـول الله) : هذه العـلاقة بينهما تبدو من الوضوح بمكـان كبير من حيث تـطوير الادراك الـرمزي . بمعنى . انّ الـطفل بـدأ باحـداث (علاقـة) بين ظـاهـرتـين تستنـدان الى (الـرمـز) أو (التصوّر) أو (التخيّل) . في حين كان ادراك الطفل في المرحلة السابقة ، قائماً على العلاقة بين ظاهرتين . احداهما (حسية) وهي خبـراته في السنـين الثلاث ، والأخرى (تجريـدية) وهي لفت ذهنـه الى عبارة (الله) . وبكلمـة أخرى . إنّ طرفي الادراك في المرحلة الأولى هما : (حسّي + تجريـدي) ، في حين ان طـرفيه في المـرحلة الثانيـة هما (تجـريدي + تجـريدي) . فعبـارة (الله) هي : الـطرف

الأول (تجريدي) . وعبارة (محمد) تجريدية أيضاً من حيث كون محمد« ص » يضطلع بمهمة (الرسالة) لا من حيث كونه (شخصاً) ، والاّ فان ادراكه كـ(شخص) يظلّ (حسّياً) كما هو واضح ، في حين انّ ادراكه كـ(رسول) يحمل دلالة تجريدية : من حيث عدم اختمار معنى (الرسالة) في ذهن الطفل .

* * *

ثمّ تجيء المرحلة النمائية الثالثة من حياة الطفل ، بعد مرور مائة وثلاثين يوماً ، أي : عند بلوغ الرابعة من العمر ، حيث يُطالبنا النص بتدريب الطفل على عبارة « اللهم صلِ على محمد وآل محمد » .

وواضح ايضاً ، ان هذه المرحلة الجديدة من النمو ، تفصح عن تطوّر ملحوظ في الادراك الرمزي للطفل .

ويتضح هذا ، حين نلحظ انّ الصلة بين التطور الجديد للادراك ، وبين عبارة « اللهم صلِ على محمد وآل محمد » تتمثّل في حذف أطراف العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (محمد) ، . . . حيث يترك للطفل ان يمارس ادراكاً مستقلاً هو : الصلاة على محمد وآله ، بغضّ النظر عن كونه رسولاً لله تعالى . أي : ان الطفل من المرحلة الجديدة من الادراك ، انّما يستجيب لمفهوم له استقلاله ، وليس لمفهوم يتطلب ادراك علاقة بين ظاهرتين .

لقد كانت المرحلة الأولى من النمو . تنطوي على إحداث علاقة بين عالم (حسّي) عند الطفل ، وعالم (تجريدي) . عالم الطفل الخاص ، والعالم الجديد .

وفي المرحلة الثانية من النمو : كان احداث العلاقة بين (العالم الجديد نفسه . الله) فيما كوّن الطفل عنه خبرةً نسبية ، وبين (عالم جديد آخر) هو : كون النبيّ « رسولاً » لله .

امّا المرحلة الثالثة من النمو ، فتنطوي على تطوير ادراكي جديد . قائم على حذف العلاقة القديمة أساساً ، وادراك شخصية محمد « ص » بنحو (مستقل)

دون استحضار الأطراف السابقة (الله والرسول) .

* * *

ثمّ تجيء مرحلة جديدة من النمو : تبدأ مع بلوغ الطفل . السنة الخامسة . وهذه المرحلة تُلفت انتباهنا الى (الفارقية) بين الأطفال في عملية النمو .

وواضح ، ان الأبحاث الأرضية قد انتبهت الى وجود الفوارق بين الأطفال من حيث النمو العقلي لديهم ، ودرجة تقبّلهم لعملية « التعلّم » في هذا الصدد .

وتتراوح السن الخاضعة للتفاوت بين الأطفال ، تتراوح بين الخامسة والسادسة ، مع ملاحظة ان السنة السادسة هي المرحلة الحاسمة في النمو عند غالبية الأطفال . حيث يبدأ معها : الدخول الى الدراسة الابتدائية .

الّا انَّ بعض الأطفال ـ وهذا ما لاحظه جمع من علماء النفس والتربية ـ ترشحهم السنّ الخامسة الى الدخول في الدراسة الابتدائية .

ونحن حين نتجه إلى الوثيقة الاسلامية في هذا الصدد ، نجدها قد ألقت إنارة كاملة على هذا الجانب ، حينما لفتت أنظارنا أولاً إلى ان ثمة فارقية في النمو عند هذه السن بالذات (أي : الخامسة) ، حيث وضعت لنا معياراً للإختبار في معرفة ذلك . ويتمثّل هذا (الاختبار) في توجيه السؤال التالي للأطفال :

[أيهما يمينك من شمالك ؟ ؟] .

فاذا أدرك الطفل الفارق بينهما ، فحينئذ نستخلص أنَّ الطفل قد قطع مرحلة نمائية في هذه السنّ ترشحه للدخول إلى عتبة ما يسميه الأرضيون مرحلة الإبتدائية أو الطفولة المتأخّرة .

إلّا أنَّ ما ينبغي الوقوف عنده هنا ، هو أنَّ النصّ طالبنا في حالة تمييز الطفل يمينه عن شماله . طالبنا بأن ندربه على عملية (السجود) فحسب ، دون أن يتجاوز ذلك إلى المطالبة بعملية (الصلاة) ، وإنّما طالب بعملية الصلاة في السنة السادسة .

هل هذا يعني . أن الفارقية في النمو عند الأطفال الذي يتمّ نضجهم عند

الخامسة ، إنّما هو (نمو) نسبي لا يسمح لهم بالانتقال في صف واحد مع الأطفال البالغين ستاً من العمر ؟ ؟ أم لا ؟ أغلب الظنّ أنّ الأمر كذلك . فالخمس سنوات لا تسمح للطفل بأن يصبح مع أطفال السادسة والسابعة في صعيد متماثل من عمليّة التعلّم . كل ما في الأمر أنّه يتميّز عن الأطفال الاعتياديين وفق نسبة معينة من التفوّق لا تصل إلى ذات النضج عند المتقدمين عليه .

ويدلّنا على ذلك . النصّ التربويّ للصادق « ع » فيما طالب بتدريب الطفل على (السجود) عند الخامسة ، ولم يطالب الطفل المتميّز المذكور بالصلاة كاملة : علماً بأن النصّ طالب أطفال السادسة والسابعة بممارسة الصلاة كاملة .

وهذا يعني أنَّ أطفال السادسة أو السابعة الاعتياديين ، أشدّ قابلية على التعلّم من الطفل المتميّز البالغ خمس سنين .

هنا يثار سؤال آخر :

هل أن التفاوت في النمو منحصر عند الخامسة فحسب ، أم يتجاوزه إلى السادسة والسابعة أيضاً ؟

يبدو أن الأمر غير منحصر عند الخامسة ، بل يمكن القول إن السادسة تمثل مرحلة معيّنة منه ، وأنَّ السابعة تمثّل مرحلة نهائية من ذلك . ولعل التفاوت الذي سنلحظه عند مرحلة البلوغ فيما تتأرجح بين (١٣ ، ١٤ ، ١٥) يبقى على صلة بهذه الظاهرة . المهمّ يمكننا التدليل على ذلك من خلال النصوص الإسلامية ، ومنها : النص التالي فيما يحدّد الطفولة الأولى بالست بدلاً من السبع ، ومنها . النص التالي مثلاً : قال « ع » :

أحمل صبيّك حتى يأتي عليه ست سنين . ثمّ أدّبه في الكتاب ستّ سنين[1] . . . .

هذا النص من الممكن أن يُلقي الضوء على مشكلة تحديد العمر الزمني المرشّح لعملية « التعلّم » أو الدخول إلى مرحلة الطفولة الثانية . سنوات

(١) الوسائل . باب ٨٢ حديث ٢ أحكام الأولاد .

الإبتدائية . إذا أخذنا بنظر الأعتبار أن مطالبة الوثيقة التي قدمّها الامام الصادق « ع » بوضع (اختبار) للطفل عند بلوغه الخامسة ، انّما تتساوق مع هذا النصّ الذي ينظر إلى سرعة النمو الذي يصاحب بعض الأطفال . بحيث يمكن الإنتهاء إلى القول بأن النصوص المحدّدة للطفولة الأولى بأنّها (ست) ، ناظرة إلى بعض مستويات الفارقية بين الأطفال ، أو إلى فارق وسط بين الخامسة والسابعة . وان النصوص المحددة لها بأنّها (سبع) ، ناظرة إلى مطلق الأطفال . أي : ان (السبع) تشكّل (القاعدة) . وامّا (الست) فتشكّل استثناءً لها ، فضلاً عن (الخمس) التي تشير الى أقصى درجات السرعة في النمو .

إنَّ المشرّع الإسلامي قد ألمح إلى الفارقية بين الأطفال في مجالات أخرى من حقول التشريع ، ومنها مثلاً . ما ورد من إقامة الصلاة على الميت البالغ ستّ سنين فصاعداً . ثمّ ما ورد قبل ذلك من اقامة الصلاة أيضاً - في بعض النصوص - على البالغ خمساً من العمر .

بيد أنّه يُلاحظ أن الصلاة على الميت البالغ خمساً قد وضع ظاهرة (التمييز) أيضاً ، معياراً للصلاة عليه .

يقول « ع » ، وقد سُئل عن :

الصبيّ . أيصلّى عليه إذا مات وهو ابن خمس سنين ؟؟ فقال « ع » : إذا (عقل) الصلاة صُلّي عليه[1] .

وهذا يعني أن الخامسة محكومة بنفس المعيار الذي تنطوي عليه السنة السادسة .

إلّا أنّنا مع ذلك كله ، يمكننا أن نذهب من خلال الوثيقة التربوية للامام الصادق « ع » ، إلى أنَّ الفارقية بين الأطفال البالغين خمساً - في حالة تميّزهم بسرعة النمو العقلي - وبين البالغين ستّاً ، لا يصل إلى درجة التطابق بقدر ما يجسّد درجة منها ، بحيث تسمح هذه الدرجة بمطالبة الطفل بعملية (السجود)

---

(١) الوسائل . باب ١٣ حديث ٤ صلاة الجنازه .

فقط ، دون مطالبته بالصلاة الكاملة .

وحتى النص الذاهب إلى إقامة الصلاة على الميت البالغ خمساً ـ وهو يعقل الصلاة ـ يمكننا أن نفسّرها في ضوء الفارق النسبي لا المطلق .

وعلى أية حال ، فإنّ السنة السادسة ، تظلّ هي المعيار في بلوغ النمو مرحلته التي ترشّح الطفل لعملية (التعلّم) الجدي . وهذا ما أوضحته الوثيقة التربوية التي طالبت بما يلي :

ثمّ يترك حتى يتمّ له ست سنين ، فإذا تمّ له ست سنين : صلّى وعُلم الركوع والسجود ، حتى يتّم له سبع سنين .

فإذا تمّ له سبع سنين قيل له : إغسل وجهك وكفيك . فإذا غسلهما : قيل له : صلّ .

هذا النص ـ كما لحظنا ـ جعل السنة السادسة ، مرشحة « للتعلّم » الجاد . من حيث عملية الصلاة . وعملية الصلاة ـ كما هو واضح ـ مجرد نموذج لأية تجربة في عملية التعلم .

بيد أنَّ الملاحظ أيضاً ، ان (الست) لا تزال تشكّل عملية غير مكتملة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ الصلاة تحتاج إلى مقدمة تستكمل بها ألا وهي عملية الوضوء . وتبعاً لذلك ، فان بلوغ (السبع) هو المرشّح لعملية الإستكمال المذكورة .

لنقرأ النصّ ثانية :

فإذا تمّ له سبع سنين . قيل له : إغسل وجهك وكفيك . فإذا غسلهما ، قيل له : صلّ .

إذن . بلوغ الطفل سبع سنين ، يعني . دخوله عتبة المرحلة الثانية من الطفولة ، وتهيوءه « للتعلم » ، ومغادرته مرحلة (اللعب) إلى مرحلة (التأديب) و (الالزام) و (التعلم) وما إلى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المشرّع الإسلامي ، للتنبيه على المرحلة الثانية من الطفولة .

* * *

نخلص مما تقدّم ، أنَّ الطفولة المبكرة تنتظمها « ست » مراحل من النماء

العقلي والحركي على النحو الذي فصّلته الوثيقة الإسلامية المتقدمة .

أمّا الأبحاث الأرضية فلم تكد تتفق على تحديد زمني دقيق لمراحل النماء كما قلنا . الاّ أنَّ هناك شبه اتفاق على أن السنة الثالثة هي بداية لمرحلة التفكير الرمزي .

وبعض الباحثين يقسمها إلى ثلاث مراحل : (١) البدايات التصوريّة ، (٢) التصور البسيط ، (٣) التصوّر المفصّل .

غير أن هذه المراحل الجزئية من النمو ، لا تحمل تلك الدقة التي لحظناها في الوثيقة الإسلامية . بالشهور والأسابيع ، والأيام .

على أن اختلاف الباحثينَ من جانب ، وصعوبة الملاحظة الفردية التي يحاول بعض الباحثين أن يتوفّر عليها من جانب آخر : تجعلان التخطيط المرحلي لنمو الطفل غير خاضع لضبط علمي يمكن الركون إليه . في حين إنَّ النصّ الإسلامي قد حَسَم الموقف كما لحظنا .

ويمكن للتربويين أن يفيدوا من الوثيقة التي قدمها الامام الصادق « ع » ، بغية تدريب الطفل على اكتساب سائر المهارات التي ينشدونها في ذلك ، مراعين من خلاله ، محددات الادراك الرمزي وأشكاله التي وقفنا عليها بالسنين والشهور والأيام .

وقبل أن نغادر مرحلة الطفولة المبكرة ، يحسن بنا أن نقف عند مجمل الخصائص التي تطبع هذه المرحلة عبر التصوّر الإسلامي لها .

وتتمثل خصائص هذه المرحلة على النحو التالي :

١ ـ (اللعب) بعامة ، هو الذي يسم مرحلة الطفولة المبكرة .

٢ ـ من الممكن أن يرافق طابع اللعب ، بعض أشكال التدريب على « التعلّم » في ضوء مراعاة المراحل الثانوية في النمو .

٣ ـ إن السنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل غير خاضعة لعملية « التعلم » المذكور .

٤ ـ إن بلوغ الطفل الخامسة أو السادسة أو السابعة . يرشحه للانتقال من

مرحلة ثمانية إلى أخرى . حسب الفارقية بين الأطفال . مع ملاحظة أنّ السنة السابعة ـ في الحالات جميعاً ـ تُعد نهاية لمرحلة الطفولة المبكرة ، وبداية للطفولة المتأخرة .

* * *

حصيلة القول . إن (اللعب) هو الطابع المميّز لمرحلة الطفولة المبكرة ، وانَّ التدريب يجسد عنصراً ثانوياً فيها . وإلى أنّ التعامل مع طفل هذه المرحلة ينبغي أن يتّسق مع طابعها العام .

ولعلّ المطالبة بحمله ورعايته بحنان غير مشفوع بأية ممارسة ذات قسوة ، تُعدّ خير افصاح عن (لعبية) هذه المرحلة وتأبيها عن التدريب الذي يتطلّب نمطاً من (التمييز) لا يتوفّر إلاّ عند المرحلة الثانية من الطفولة .

إن المشرّع الإسلامي يطالب أولياء الطفل بعدم ممارسة الضرب على بكائهم في السنة الأولى بخاصة .

مثلما يطالبهم بالتصابي مع الأطفال ، وباغداق الحنان عليهم ، وبتقبيلهم . تحسيساً بمشاعر الرعاية التي تتساوق مع (لعبيّة) هذه المرحلة ، دون تحميلها أيّ نمط من التدريب الذي يمكن أن يسحب تطبيعه على السلوك اللاحق . إلاّ في نطاق ما سبقت الإشارة إليه .

ولحسن الحظ أن بعض الدراسة الأرضية (ومنها دراسة حديثة) انتهت إلى أن الطفل في العامين الأولين إذا درّب على بعض المهارات الحركية ، فانّه لا يتميّز عن طفل آخر لم يدرّب عليها . لكنّهما درّبا في فترة لاحقة ، على ذلك ، وحينئذٍ كانت النتيجة هي . التكافؤ بينهما . وهذا يعني أن التدريب قبل وصول الطفل إلى مرحلة معيّنة من النضج لا يترك أثراً ذا بال . فيما لم يتميّز عن طفل آخر يدرّب عند مرحلة الاستعداد اللاحقة .

على أية حال ، ما دام التدريب لم يُفرز أية نتائج مثمرة في تعديل السلوك ،

حينئذ ندرك أهمية التوصية الإسلامية بعدم ضرب الأطفال على بكائهم ، والتوصية بالحنان بدلاً من ذلك .

طبيعي ، من الممكن أن يتركَ (الضرب) آثاره على شخصية الطفل . من حيث انعكاسه على حالته العقلية وتعرّضه للشذوذ . نظراً لعدم تملّكه قدرة على تحمل الشدائد . والفارق كبير بين الذهاب إلى أن نمط التدريب يعكس آثاره على بناء الشخصيّة ، وبين الذهاب إلى أن الشدائد (جسميّة كانت مثل الضرب أم نفسيّة . مثل الخوف المفاجيء) تؤثران في الحياة العقلية للطفل . كما أنَّ ثمّة فارقاً بين الذهاب إلى أن بناء الشخصية لا يمكن تعديله . إذا أخذ طابعاً خاصاً في الطفولة ، وبين الذهاب إلى أن (التعديل) ممكن تماماً ما دام (الوعي) في المرحلة الراشدة هو المعيار الأخير في هذا الصدد . كما ينبغي أن نضع « فارقاً » بين « الرعاية » التي تصاحبها توصيات بـ (الحنان) ـ وهو مبدأ عام من عملية التنشئة الطفلية ـ وبين بعض التفسيرات الأرضية (مثل . نظرية فرويد في الجنسية الطفلية) من حيث تفسيرها في إيجاد الصلة بين نشاط جنسي مزعوم في الطفولة ، وانعكاسه على سلوكِ الشخصية الراشدة . ثمّ صلة ذلكَ بمبدأ (الحنان) أو (الصرامة) في التعامل مع النشاط المذكور لدى الأطفال .

إن المشرع الإسلامي ينفي أمثال هذه الصلة نفياً مطلقاً ، ما دام ـ أساساً ـ قد شدّد على (لعبيّة) المرحلة ، وتأبّيها لأي نشاط لا يتسق مع النماء العقلي والنفسي والجسمي لأطفال المرحلة المبكّرة .

بيد أنَّه لا ينفي المبدأ العام لنمط التنشئة ، ونعني به . « الرعاية » التي تحمل سمة (الحنان) ، وضرورة خلعها على أطفال هذه المرحلة ، وامكان انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصيّة ، في النطاق الذي لا ينقل الظاهرة إلى الثبات والحتميّة ، بقدر ما يدعها في النطاق الخاضع لعمليات (التعديل) في السلوكِ .

وفي ضوء هذا الفهم لمبدأ (الرعاية) في الطفولة ، نجد أنَّ الأبحاث الأرضية تجمع على أنَّ التعامل بحنان مع الطفل ، هو المبدأ السليم لتطبيعه على

السلوك السّوي لاحقاً .

وعلى الضد من ذلك : فإنَّ التعامل بقسوة ، سينمي لدى الطفل نزعات عدوانية ملحوظة لديه .

والأمر نفسه إذا تمّ التعامل معه بدلال ، فيما يُنمّي لديه التمركز حول ذاته وما يصاحب ذلك من مشاعر الكراهية نحو الآخرين .

هذا المبدأ التربوي ، يؤكده المشرّع الإسلامي بنحو بالغ المدى : إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك الإسلامي ـ كما سنرى ـ قائم بأكمله على مبدأين هما : وأد الذات وحب الآخرين . إلاّ أن مراعاة هذين المبدأين من حيث صلتهما بالطفولة لا يأخذ محدداته النهائية في احدى مرحلتي الطفولة المبكرة أو المتأخرة ، بل في كلتيهما . من خلال رسم توصيات خاصة لكل منهما من جانب ، وتوصيات عامة تستغرق المرحلتين ، بل تعبرهما إلى المراحل الراشدة أيضاً .

بيد أنَّ (الحنان) بعامة ، يظلّ موضع التأكيد في النصوص الإسلامية ما دام الطفل متحسساً بقصوره ، وتبعيته لوليّ الأمر وبكونه : المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ، حسب تصوّر الطفل نفسه . يستوي في ذلك أن يكون الصبي في مرحلته المبكرة أو المتأخرة . إلاّ أنَّ المطالبة بالرعاية الحنانية تظلّ «موضع التشدّد على مرحلته المبكّرة أكثر منها في مرحلته المتأخرة ، ما دامت الأولى موسومة بطابع اللعب وفقدان التمييز ، والثانية بالطابع المميّز الذي تصاحبه عمليات (العقاب) أيضاً ـ كما سنرى .

* * *

على أية حال ، فإن المطالبة بالرعاية الحنانية : من خلال المبدأ النفسي المتمثل في احساس الطفل بأنَّ وليّ أمره هو المصدر الوحيد لاشباع حاجاته . . . هذا المبدأ النفسي تؤكده التوصيات الإسلامية بوضوح ، في نصوص من أمثال قوله « ص » .

أحبّوا الصبيان وارحموهم ، وإذا وعدتموهم شيئاً ففوا لهم ،

فانّهم لا يرون إلّا إنّكم ترزقونهم (١) .

وبيّن ، أنّ هذا المبدأ يفسّر لنا جانباً من السر الكامن وراء المطالبة بتحسين الطفل : الرعاية .

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفسر سائر التوصيات في هذا الصدد ، من نحو المطالبة بتقبيل الأطفال مثلاً ، يقول « ع » :

أكثروا من قبلة أولادكم (٢) . . . .

وفي نص آخر ، يقول : الصادق « ع » :

جاء رجلٌ إلى النبي « ص » فقال : ما قبلّتُ صبيّاً لي قط . فلمّا ولىّ قال رسول « ص » :

هذا رجلٌ عندي أنّه من أهل النار (٣) . .

والأمر ذاته ، يمكننا أن نلحظه في المطالبة بالتصابي مع الأطفال ، من نحو قوله « ص » :

من كان عنده صبي ، فليتصاب له (٤) .

إن أمثلة هذه النصوص ، من الممكن أن تفسّر لنا سرّ التوصية برعاية الطفل ما دام ذلك ، يسحب أثره على مشاعر الطفل وبنائه النفسي .

* * *

على أننا إذا تجاوزنا المبدأ المذكور (أي : إحساس الطفل بمصدر اشباعه الوحيد) ، حينئذ نجد أن مراعاة الطفل بعامة من خلال المبدأ الآخر من مبادىء الطفولة ، ألا وهو : براءته وعدم نضجه العقلي ، . . . هذا المبدأ بدوره يظلّ موضع التأكيد في توصيات المشرّع الإسلامي . من ذلك مثلاً : المطالبة بعدم جواز ضرب الأطفال في السنة الأولى من أعمارهم : كما تقدّم التلميح إلى

(١) الوسائل . باب ٨٨ حديث ٣ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٩ حديث ٣ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٨٩ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٤) الوسائل . باب ٩٠ حديث ٢ أحكام الأولاد .

ذلك .

يقول : النبي « ص » :

لا تضربوا أطفالكم على بكائهم ، فإنَّ بكاءهم أربعة أشهر : شهادة أن لا إلٰهَ الاّ الله ، وأربعة أشهر : الصلاة على النبي « ص » ، وأربعة أشهر : الدعاء لوالديه[1] .

وواضح ، أنَّ نفي أية فعالية لأطفال السنة الأولى ، يفصح النص المذكور عنه بوضوح ، مما ينفي معه أيّ تفسير يقدّمه البحث الأرضي عن فعاليات السنة الأولى (المرحلة الفمية) وانعكاساتها على السلوك .

* * *

على أيّة حال ، ان المطالبة بالحنوّ على الطفل تحمل مهمتين مزدوجتين : تتصل احداهما بالبناء النفسي للطفل ، والأخرى : بالبناء النفسي لوليّه . ومع اننا سنتحدث مفصلاً عن الجانب الأخير في الحقل المتصل (بالأسرة) ، إلاّ أن الاشارة إلى هاتين المهمتين ، ينبغي ألاّ نهملها ، حينما تواجهنا النصوص المطالبة بالحنوّ على الطفل والتوعّد على ذلك على نحو ما لحظناه في أحد النصوص المتقدمة ، وعلى نحو ما نراه في نصوص : من نحو قوله « ص » :

من لا يرحم لا يُرحَم[2] .

تعقيباً على قوله من أخبره بأنَّ له جماعة من الأولاد لم يقبّل أحداً منهم قط .

ويمكننا أن نلحظ ذلك أيضاً في المطالبة بمراعاة بكاء الأطفال مثلاً . حتى أن النبي « ص » خفّف من صلاته ذات يوم بنحو ملحوظ . ولمّا سُئلَ « ص » عن السبب ، أجاب :

أوَ ما سمعتم صراخ الصبي[3] ؟ ؟ . .

---

(١) الوسائل . باب ٦٣ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٩ حديث ٤ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٨٦ حديث ٣ أحكام الأولاد .

والمهم ، ان أمثلة هذه النصوص ، تفصح عن الجانبين المزدوجين في المطالبة بالحنوّ على الطفل . الجانب المتّصل بالبناء النفسي لوليّه ، والجانب المتّصل بمراعاة الطفل نفسه . من حيث أن تهدئة صراخه مثلاً ، أو تقبيله ، أو تنفيذ بعض مطالبه الطفولية ، إنّما تترك آثارها اللاحقة على شخصيّته ـ دون أدنى شك .

* * *

إنَّ المطالبة برعاية الطفل تقترن في حقل التربية والبناء النفسي بمبدأ تربوي مهم لدى الأبحاث الأرضية ، وهذا المبدأ التربوي هو ظاهرة (الغيرة) التي تفرضها ولادة الطفل الأصغر بالنسبة لأخيه الذي يكبر في السن .

والأبحاث الأرضية تولي هذا الجانب عناية خاصة ، نظراً لما يترتّب على هذه الولادة ، من (المنافسة) في (الحبّ) الذي سيضمر حجماً بالنسبة للطفل الأكبر حتماً ، ويتحوّل لصالح أخيه الصغير .

وتبعاً لهذه الحقيقة ، تشدّد الأبحاث الأرضية على ضرورة مراعاة وليّ الطفل لهذا الجانب ، مطالبة إيّاه بأن يقسّم حبه على طفليه بالسويّة ، أو على الأقل . عدم إهمال الطفل الكبير : حيث يسحب هذا الأهمال أو الاتجاه نحو الصغير ، . . . يسحب آثاره على شخصيّة أخيه الأكبر ، ويرشّحه لنزعات (عدوانية) بالغة الخطورة .

هذه الحقيقة . يضعها المشّرع الإسلامي في الاعتبار أيضاً ، حينما نجده مطالباً بتوزيع المحبّة على الطفلين بالسويّة .

وفي هذا الصدد يقول أحد الرواة :

نظر رسول الله « ص » إلى رجل له إبنان ، فقبّل أحدهما وترك الآخر . فقال له النبي « ص » : فهلاّ واسيت بينهما[1] ؟ ؟ .

وواضح أنَّ المطالبة بالمواساة، ناظرة إلى امكان بزوغ النزعة العدوانية لدى الطفل الذي قوبل بعطف أقلّ .

---

(١) الوسائل . باب ٩١ حديث ٣ أحكام الأولاد .

بل إنَّ المشرّع الإسلامي يتحدث عن هذا الجانب بوضوح ، حينما نواجه نصّاً يذكّر وليّ الطفل بأنَّ إيثار طفل على آخر ، يسحب آثاره على الشخصية لاحقاً ، منمّياً في أعماقه نزعات الحقد والحسد ، على نحو ما لوحظ لدى أخوة يوسف في تعاملهم مع أخيهم ، حيث دفعتهم نزعتهم العدوانية إلى التآمر عليه وإلقائه في البئر .

إذن . يظلّ التعامل القائم على التساوي في الرعاية بين الأطفال ، منطوياً على حقيقة تربوية ، تسحب اثرها على السلوك اللاحق .

بيد أن هذه الحقيقة ، ينبغي ألّا نخلع عليها طابع الثبات والتماسك على النحو الذي نلحظه لدى التربية الأرضية . من حيث ذهابها إلى (حتمية) انعكاس التفاضل بين الأطفال ، على إنماء النزعة العدوانية لديهم : بحيث يتعذر معها عمليات (التعديل) للسلوك ، نتيجة لما طُبعت الشخصية عليه في الطفولة .

إنَّ المشرع الإسلامي - انطلاقاً من عدم تعليقه الأهمية الكبيرة : المبالغ فيها ، على الطفولة وآثارها - لا يرى مانعاً من عملية التفاضل في الحنان بين الأطفال ، وان كان يرى إلى أنَّ الأفضل هو التساوي بينهم : تلافياً لعملية انسحاب ذلك على السلوك اللاحق . . . أقول : إن المشرع الإسلامي لا يرى في التفاضل عملية ذات خطورة ، ما دام المشرّع أساساً يرى إلى أنَّ المرحلة الراشدة هي التربية الوحيدة لصيغ السلوك النهائي .

من هنا نجد الامام موسى بن جعفر « ع » يجيب أحدَهم بعدم المانع من التفاضل بين الأطفال في هذا الصدد .

يقول أحدُ الرواة :

سألته عن الرجل يكون له بنون ، وأمّهم ليست بواحدة ، أيفضلّ أحدَهم على الآخر ؟ قال : نعم ، لا بأس به . قد كان أبي يفضّلني على عبدالله[1] .

---

(١) الوسائل . باب ٩١ حديث ٢ أحكام الأولاد .

ويقول راوٍ آخر عن الامام الرضا « ع » :

سألتُ أبا الحسن الرضا « ع » عن الرجل يكون بعض ولده أحبّ إليه من بعض ، ويقدّم بعض ولده على بعض . فقال : نعم : قد فعل ذلك أبو عبد الله ، نحل محمداً . وفعل ذلك أبو الحسن « ع » نحل أحمد شيئاً فقمت أنا به حتى حُزته[1] .

من هذين النصين نستكشف حقيقة بالغة الخطورة ، هي : انَّ الطفولة ينبغي ألّا نخلع عليها تلك الأهمية التي يخلعها الأرضيون عليها في ذهابهم إلى أنّ التنشئة الطفلية هي الفيصل في السلوك اللاحق للفرد . بل أن الطفولة ـ وبخاصة الأولى ـ تظلّ حاملة آثار انعكاسها على الشخصية . إلاّ أن ذلك في نطاق محدّد ، لا أنّه يحسم السلوك نهائياً على النحو الذي يبالغ الاتجاه الأرضي فيه .

وادراكُنا لهذه الحقيقة سيُغيّر دون أدنى شكّ كثيراً من وجهات النظر التربوية والنفسية التي شقت طريقها إلى الأذهان ، وكأنَّها حقيقة لا تقبل الجدل .

* * *

ويمكننا أن نعود إلى قضيتي أخوة يوسف فيما طالب « ع » بعدم إيثار واحد على آخر : حتى لا تنّمي نزعات العدوان لديهم ، على النحو الذي دفعهم إلى التآمر على أخيهم ، وقضية إيثار الأئمة « ع » بعض أولادهم على آخرين . . . يمكننا أن نستخلص من هاتين القضيتين حقيقة تربوية مهمة تحسم المشكلة أساساً ، وهي : أنَّ أخوة يوسف أمكن أن (يعدّلوا) ـ في نهاية المطاف ـ سلوكهم ، بعد أن كانوا على (وعي) تام بحقيقة مشاعرهم العدوانية سابقاً . فيما صارحوا أخاهم بقولهم (تالله لقد آثرك الله علينا) ، . . . إلاّ أنهم في الحين ذاته (عدّلوا) مشاعرهم حينما سلطوا (الوعي) على الموقف الجديد عبر مشاهدتهم مكانة يوسف ، وصلة ذلك بإيمانه من جانب ، وفشل كلّ تآمرهم من

---

(١) الوسائل . باب ٩١ حديث ١ أحكام الأولاد .

جانب آخر .

إذن . تعديل السلوك أمرٌ ممكنٌ كلّ الامكان من خلال رجوعنا إلى قضية أخوة يوسف .

والأمر ذاته يمكننا ملاحظته في إيثار الأئمة « ع » بعض بنيهم على الآخرين ما دام الأمر لا يسحب آثاره التي يصعب تعديلها .

ومع ذلك ، فإن الأفضل هو . التساوي بين الأطفال ، حتى تختزل عمليّات (التعديل) . على نحو ما ألمح الامام « ع » إليه عندما نبّها إلى قضية يوسف وأخوته .

وإدراكنا لهذه الحقيقة : كما سبق القول ، سيغيّر من نظرتنا إلى وجهات النظر الأرضية التي شقت طريقها إلى الأذهان وكأنًها حقيقة مسلّمة في ذهابها إلى أن الطفولة ترسم مؤشراتها الحتميّة على السلوك .

المرحلة الثانية

أو الطفولة المتأخّرة :

هذه المرحلة ، فيما تسمّى بالمرحلة الابتدائية أيضاً ، تشكّل الشطر الآخر من الطفولة . فيما حددها المشرّع الإسلامي بسبع أو ست سنوات على اختلاف في النمو عند الأطفال على النحو الذي سبق الحديث عنه .

وقد اكسب المشرّع الإسلاميّ ، هذه المرحلة عناية بالغة المدى ، مؤكداً طابعها (التعلّمي) ، بعد أن كانت المرحلة الأولى موسومة بطابع (اللعب) .

وقد بلغ من تشدّد المشرع الإسلامي على هذه المرحلة ، إلى الدرجة التي يمكن أن تصبح أساساً يتأثّر به سلوك الشخصية لاحقاً . بل إنَّ بعض النصوص رتّبت على هذه المرحلة آثاراً حاسمة بنحو يمكن أن نستشف من خلاله . أنَّ سلوك الشخصية اللاحق سيتوقف نهائياً على نمط التنشئة التي يواجهها الصبيّ في هذه المرحلة .

يقول « ع » :

ألزمه نفسك سبع سنين : فان أفلح ، وإلاّ فلا خير فيه[1] .

إن التلميح، إلى أنّه «لا خير فيه» يعني بوضوح : أنّ التنشئة إذا لم تفلح في تطبيع الصبيّ على السلوك الايجابي ، فإن استصلاحه يبقى في حكم المتعذر حينئذٍ .

وطبيعي فإن مثل هذا التشدّد على المرحلة الثانية من الطفولة ، يكشف عن أهمية التنشئة فيها ، دون أن يعني بالضرورة انها مرحلة حاسمة كل الحسم : فوعي الشخصية الراشدة وتنوع التجارب والعظات ، والإلحاح في التوجيه : هذه جميعاً تساهم دون أدنى شك في عمليات التعديل للسلوك عند الشخصية الراشدة . بيد أنّ الامام « ع » حينما شدّد بهذا النمط من اللغة ، إنّما أراد لفت انتباهنا إلى خطورة هذه المرحلة ، حتى لتصل إلى الدرجة التي يمكن في بعض الحالات أن تتطبّع الشخصية على نمط التنشئة التي واجهتها بحيث يمتنع تعديل سلوكها لاحقاً .

إن أهمّ ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد ، هو أن نشير إلى الفارق الكبير بين التصورّ الإسلامي لهذه المرحلة والتصوّر الأرضي من حيث نظرتهما إلى مرحلة الطفولة الأولى والطفولة الثانية ، حيث نجد أن أكثر من اتجاه أرضي يشدّد الأهمية على الطفولة الأولى ، معتبراً إيّاها مرحلةً حاسمةً في السلوك اللاحق عند الشخصية ، . . . بينّا يرى المشرعُ الإسلامي أن الطفولة الثانية وليس الطفولة الأولىٰ : هي المرحلة الحاسمة في سلوك الشخصية لاحقاً .

وممّا لا شكّ فيه ، إنّ مثل هذا التفاوت في النظر إلىٰ مرحلتي الطفولة ، ينبغي ألاّ يهمله المعنيون بشؤون التربية ما دام الأمر متصلاً بأهمية نمط المرحلة التي سيتطبع سلوك الشخصية عليها .

والمهم ، انّ الافادة من التشريع الإسلامي في هذا الصدد ، ينبغي أن يضعه المربّي بنظر الاعتبار ما دام التشريع ـ في الحالات جميعاً ـ يشكّل حسماً لكل

---

(١) الوسائل . باب ٨٣ حديث ٤ أحكام الأولاد .

مشكلة يتردد الأرضيون في تقرير الصائب منها .

* * *

على أيـة حـال ، إن خطورة المرحلة الثانية من الطفولة ، بالنحو الذي ألمح المشرّع الإسلامي إليه ، . . . هذه الخطورة : يمكننا أن نتبيّنهـا بوضـوح ليس في نمط التوصيات التي تشير إلى أهمية المرحلة المذكورة فحسب ، بل في نمط التعـامل مـع الأطفال في شتىٰ مجـالات السلوك ، حيث يمكننـا أن نستشف من النصـوص الإسلامية ، في تعـاملها مـع أطفال هـذه المرحلة ، خـطورة ما تنـطوي عليه من الارهاص بالسلوك اللاحق للشخصية وفقـاً لنمـط التنشئة التي تتطبّع عليها .

إنَّ توصيات المشرّع الإسلامي لهذه المرحلة تلحّ عـلى ظاهـرة (التأديب) : وهي ـ أي كلمة (التأديب) ـ تتناول كما هـو واضح شتىٰ مجالات « التربيـة » أو « التعلّم » بما تنطوي عليه هاتـان المفردتـان من دلالة في لغـة البحث الأرضي . فهي تشمـل : الجـانب التعليمي ، والثقـافي بعـامـة ، مثلما تشمـل الجـانب الأخلاقي ، وسائر أنماط التنشئة الاجتماعية .

ولنقرأ النصوص المتصلة بالجانب التعليمي والثقافي بعامة :

قال « ع » :

من حقّ الولد على والده ثلاثة :

يحسن اسمَه و (يعلّمه الكتابة) ويزوجه ـ إذا بلغ [1] .

وعن النبي « ص » :

يعلّمه كتاب الله ، ويطهّره ، ويعلّمه السباحة [2] .

ففي هذين النصين إشارة إلى الجانب التعليمي المتّصل بعملية (الكتابة) ، وإلى الجانب الثقافي بعامة ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ تـدريبه عـلى تعلّم كتاب الله ، يعني التدريب على تلقّي ما فيه من قيم الثقافة الإسلامية .

---

(١) الوسائل . باب ٨٦ حديث ٩ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٦ حديث ٧ أحكام الأولاد .

والمهم أن المشرّع الإسلامي ، يلفت انتباهنا إلى أهمية التعلم (المعرفي) بعامة في مرحلة الطفولة ، وإلى أنه يسحب أثره على الشخصية لاحقاً فيما يتعذر التعلم : بخاصة في المراحل المتأخرة من حياة الراشدين .

ولنقرأ النصوص التالية عنهم عليهم السلام :

قلبُ الحديث كالأرض الخالية : ما أُلقيَ فيها من شيءٍ ، قبِلَتْهُ[1] .

بادروا « أحداثكم » بالحديث ، قبل أن تسبقكم إليهم المرجّئة[2] . . .

علّموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به . . . . الخ[3] .

إنّ أمثلة هذه النصوص ، تتناول ـ كما قلنا ـ الجانب المعرفي بشطريه : التعّليم والثقافة ، مشيرة إلى أهمية التنشئة في الطفولة بحيث شبّهتها النصوص بـ (الأرض الخالية) تتقبّل ما أُلقي فيها ، ولسوف نرى في نصوص لاحقة ، أن التنشئة سيتضاءل أثرها على الشخصية عقيب مرحلة المراهقة أو خلالها فصاعداً ، بل لحظنا في نصّ تقدّم الحديث عنه ، ان التنشئة لو لم تعط ثمارها في السبعة الثانية من العمر ، فلا خير فيها ، ممّا يفصح ذلك بوضوح عن أن مرحلة الطفولة المتأخرة تظلّ في سائر الميادين ـ ومنها : ميدان التعليم والثقافة ـ ذات خطورة بالغة من حيث أثرها على الشخصية لاحقاً .

* * *

وإذا تجاوزنا حقل المهارة الادراكية ، إلى المهارة الحركية ، لحظنا التشدّد ذاته في التوصيات المتّصلة بهذا الجانب .

ففي نصّ متقدّم ، لحظنا مثلاً أنّ المشرّع الإسلامي يوصي وليّ الطفل

---

(١) الوسائل . باب ٨٤ حديث ٦ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٤ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل . باب ٨٤ حديث ٥ أحكام الأولاد .

بتعليمه (السباحة) إلى جانب تعليمه الكتابة .

وفي نصّ آخر عن النبي « ص » ، قوله :

علّموا أولادكم السباحة والرماية [1] .

ففي هذا النص ، تأشيرة إلى مهارة حركية أخرى هي : « الرماية » :

ومن البيّن انَّ كلاًّ من السباحة والرماية يوظفهما المشرّع الإسلامي لممارسات فردية واجتماعية هادفة ، يستثمرهما الصبي لاحقاً في انتشال نفسه ، وفي الدفاع عن الأمّة الإسلامية : بالاضافة إلى ما ينطوي عليه التدريب من معطى صحيّ ، ونفسيّ في هذا الصدد .

* * *

وإذا تجاوزنا ميدان المهارة العقلية والحركية ، إلى سائر الميادين ، أمكننا ملاحظة التشدّد في التوصيات الإسلامية على مرحلة الطفولة المتأخرة بحيث تتناول سائر أنماط التعامل الفردي والاجتماعي ، وانعكاس ذلك على سلوك الشخصية اللاحق : ومنها :ـ على سبيل المثال ـ عملية التدريب على الصلاة .

إننا لوْعُدنا إلى الوثيقة التربوية التي قدّمها الامام الصادق « ع » ، للحظنا أنّها كانت تطالبنا في المرحلة المبكرة من الطفولة ، بمجرد التدريب على الصلاة عند بلوغ الطفل السادسة والسابعة . إلاّ أنّها طالبت بعملية (الضرب) أيضاً في حالة تهاون الصبي في ممارسة الصلاة عند بلوغه التاسعة : أي مرحلة الطفولة المتأخرة . ولنقرأ النص من جديد :

فإذا تمّ له ستّ سنين «صلَّ وعُلّم الركوع والسجود حتى يتمّ له سبع سنين . فإذا تمّ له سبع سنين قيل له : اغسل وجهك وكفيّك . فإذا غسلهما قيل له : صلِّ . ثمّ يُترك : حتى يتم له تسع سنين . فإذا تمّت له ، عُلّم الوضوء وضُربَ عليه . وعُلم الصلاة وضُربَ عليها » . فالنصّ هنا يطالب بعملية (الضرب) في التدريب على الوضوء وفي التدريب على الصلاة .

---

(١) الوسائل . باب ٨٣ حديث ٢ احكام الأولاد .

ولسوف نتحدث عن العقاب البدني في مجال التربية الطفلية لاحقاً . بيد أننا نعتزم الإشارة هنا ، إلى أنَّ ممارسة (الضرب) ، تفصح عن الأهمية التي يخلعها المشرّع الإسلامي على (التعلّم) في هذه المرحلة ، وانعكاساتها على سلوك الشخصية .

ويمكننا ملاحظة التعامل مع أطفال هذه المرحلة في ممارسة الصلاة أيضاً عبر النصّين التاليين :

يقول أحد الرواة :

سألت الرضا « ع » أو سُئل وأنا أسمع ، عن الرجل يجبر ولده وهو لا يصلّي اليوم واليومين ؟ ؟

فقال « ع » : وكم أتى على الغلام ؟

فقلت : ثماني سنين .

فقال « ع » : سبحان الله ! ! يترك الصلاة ! !

قلت : نعم ، يصيبه الوجع .

فقال « ع » : يصلّي على نحو ما يقدر (١) .

ولنقرأ النص الآخر :

كان عليّ بن الحسين « ع » يأمر الصبيان يجمعون بين المغرب والعشاء ، ويقول : هو خيرٌ من أن يناموا عنها (٢) .

ففي هذين النصين ـ فضلاً عن الوثيقة التربوية للامام الصادق « ع » نلحظ جملة من الحقائق .

١ ـ إنَّ (التمييز) في عملية الإدراك عند أطفال هذه المرحلة ، يشكّل (طابعاً) ملحوظاً في هذا الصدد .

٢ ـ أن (الالزام) أو (الجبر) ، يشكّل بدوره طابعاً في عملية (التدريب) : مع ملاحظة أنَّ (الالزام) لا يأخذ حدوده الحاسمة ، بقدر ما

---

(١) الوسائل . باب ٣ حديث ٦ اعداد الفرائض ونوافلها .

(٢) الوسائل . باب ٤ حديث ١ . اعداد الفرائض ونوافلها .

يمكن القول بأنَّه (شبه الزام) .

٣ ـ (العقاب) البدني ، يجسّد واحداً من طرائق التنشئة في هذه المرحلة .

إنَّ هذه الحقائق ، تفصح بوضوح ، عن أن التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة ، يكتسب خطورة بالغة المدى ، وإلى أنَّه يسحب أثره على سلوك الشخصية لاحقاً : فلو لم تكن المرحلة ذات أثر في التطبيع على السلوك الراشد : لما أقرّ الامام « ع » عملية (جبر) الأطفال في الثامنة على ممارسة الصلاة (مع أنَّ الصلاة لا تصبح ملزمة إلاّ عند سنّ البلوغ) ، ولما أوصى بضربهم في التاسعة من العمر بغية حملهم على اتقان الصلاة ، ولما أمرهم عليّ بن الحسين « ع » الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء : خشية إهمال الصلاة الأخيرة . بل وصل الأمر إلى أنَّ الامام الرضا « ع » لم يُعفِ الأطفال حتى في حالة (المرض) من الصلاة بقدر ما يطيقون .

إنَّ هذا النحو من التشدّد على أطفال المرحلة المتأخرة ، يفصح عن خطورة المرحلة المذكورة وانعكاساتها على مستقبل الشخصية دون أدنى شكّ .

* * *

والمهم ، أنَّ التشدّد على مرحلة الطفولة المتأخرة ، إنَّما يقترن بطبيعة النمو العقلي ، ووصوله إلى درجة (التمييز) التي أشرنا إليها عند الأطفال .

وفي ضوء هذا الطابع (المميّز) لدى أطفال المرحلة ، يتعامل المشرّع الإسلامي وإيّاهم في مجالات شتى من عمليات « التعلم » ، بل وفي مجالات السلوك العام لديهم .

وهنا ، ينبغي أن نشير إلى أنَّ طابع (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة ، لا يكتسب بطبيعة الحال درجة الثبات التام الذي يكتسبه الراشدون ، بل يظلّ متساوقاً مع عميلة التنشئة نفسها من حيث التراوح بين الإلزام والتراخي ، أي : درجة (الوسط) الذي لا يحمل اهمال المرحلة الأولى من الطفولة ، ولا إلزام المرحلة الراشدة : مع ملاحظة أنَّ طبيعة الظواهر التي يتمّ

تعامل الطفل معها ، ستسحب أثرها - دون أدنى شكّ - على نمط التدريب من حيث قوته أو تراخيه ، وصلة ذلك بدرجة المهارة العقلية التي تفرضها طبيعة النمو في هذه المرحلة .

ويمكننا ملاحظة ذلك ، حينما نجد المشرّع الإسلامي يرسم آثاراً متنوعة ، يرتّبها على (التمييز) الذي يسم المرحلة في حقل التعامل الفردي والاجتماعي ، حيث يراوح بين الإلزام والتراخي في النمطين التاليين من التعامل - على سبيل المثال - ، وهما : التعامل المالي والتعامل الجنسي .

ففي حقل التعامل المالي مثلاً ، يواجهنا حيناً مثل هذا النصّ : يقول « ع » :

الغلام : لا يجوز أمره في الشراء والبيع(١) .

وعن النبيّ « ص » أنَّه :

نهى « ص » عن كسب الغلام الصغير الذي لا يُحسن صناعة بيده . فإنَّه إن لم يجد ، سرق (٢) .

وواضح ، إنَّ هذين النصّين ، يمنع أولُهما من عملية البيع والشراء مع الأطفال . بيّنا (يتحفّظ) النصّ الآخر من ذلك . ويظلّ هذا التحفظ نابعاً من إمكان التعامل مع الطفل في حالة اتقانه لحرفته مثلاً . وامّا في حالة العدم ، فانّه قد يلجأ إلى الممارسة غير المشروعة : السرقة مثلاً .

ومن الواضح أن عدم الثبات في (التمييز) ، هو الكامن وراء التحفظ المذكور .

لكننا ، حين نتجه إلى تعامل ماليّ آخر وهو : الوصيّة بالمال مثلاً ، حينئذ لا نجد التحفظ المذكور ، بل نجد سماح المشرع الإسلامي للأطفال ، بممارسة هذا النمط من التعامل .

---

(١) الوسائل . باب ١٤ حديث ١ عقد البيع وشروطه

(٢) الوسائل . باب ٣٣ حديث ١ ما يكتسب به .

ولنقرأ النصّ التالي وسواه من النصوص التي تُجمع على نفاذ الوصية عند الأطفال البالغين عشرة أعوام .

يقول « ع » :

إذا بلغ الغلام عشر سنين ، جازت وصيته [1] .

بل : إذا كان الطفل في السابعة من العمر وأوصى باليسير من المال ، جازت وصيته أيضاً .

يقول « ع » :

إذا كان ابن سبع سنين ، فأوصى من ماله باليسير ، في حق ، جازت وصيته [2] .

هذا إلى أن نمط (الخطورة المالية) تتدخل في تحديد حجم (التمييز) لدى الأطفال . فالتجارة مثلاً تتسم بخطورة ماليّة تتطلّب تمييزاً عالياً في حساب الربح والتجارة حيث يفتقده بعض الراشدين أيضاً ، فضلاً عن الأطفال .

من هُنا يتجه المنع إليه .

امّا الكسب العادي أو مطلق التعامل المالي اليسير ، فتضؤل خطورته دون أدنى شكّ فيما يتمّ التحفظ حياله ، بما في ذلك : الوصية الكبيرة مثلاً : إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المسألة تتصل بإيصال حقٍ إلى أصحابه في غمار انطفاء العمر .

والمهم ، أنّ ما نعتزم لفت الانتباه إليه هو : ظاهرة (التمييز) في مرحلة الطفولة المتأخرة ، وإلى انه ـ أي : « التمييز » لا يأخذ سمة « الثبات » في هذه المرحلة إلاّ بقدر ما يسمح لعملية التدريب بالمرور من خلاله في درجة عالية من العناية نظراً لخطورة ما يمكن أن ترهص به هذه المرحلة من سلوك لاحق للشخصية .

وخارجاً عن ذلك ، فإن النماء العقلي في هذه المرحلة يأخذ طابع (الوسط)

---

(١) الوسائل . باب ٤٤ حديث ٣ أحكام الوصايا .

(٢) الوسائل . باب ٤٤ حديث ٢ أحكام الوصايا .

من حيث قدرة الطفل على (التمييز) للظواهر ، فلا هو (تمييز) تام على نحو ما يتمتع به الراشدون،ولا هو (تمييز) قاصر على نحو ما يتّسم به أطفال المرحلة الأولى . بل هو تمييز يجمع إلى جانب عدم المسؤولية ، (إلزاماً) بالتدريب على تحمل المسؤولية تمهيداً للمرحلة الراشدة .

والنصوص المتّصلة بالتعامل المالي ـ فيما تقدّم الحديث عنها ـ تفصح عن درجة التمييز الذي يسم أطفال المرحلة ، حيث تمّ التعامل معهم بتفاوت تفرضه طبيعة الممارسات التي يتطلّب بعضها مهارةً عاليةً لا تتوفر إلّا عند الراشدين ، ويتطلّب بعضها مهارةً غير عالية يتّسم بها غير الراشدين ممن تنتظمهم مرحلة الطفولة التي نحن في صدد الحديث عنها .

* * *

خارجاً عمّا تقدّم ، فان درجة « التمييز » التي تسم أطفال المرحلة ، يطّرد معها أيضاً نمط (التدريب) الذي يفرضه المشرع الإسلامي ، والطريقة التي يتمّ بها ضبط السلوك والتحكم فيه من خلال التدريب المذكور ، فضلاً عن اطّراد التعامل في شتى المجالات مع درجة التمييز المذكور ، وفضلاً عن انعكاس أولئك جميعاً على سلوك الشخصية اللاحق تبعاً لنمط التنشئة التي ستتاح للطفل .

ويمكننا ملاحظة هذه الحقائق بوضوح في الطريقة التي يتعامل بها المشرّع الإسلامي مع أطفال المرحلة المتأخرة ، في عملية التربية الجنسية .

إن المشرّع ـ على سبيل المثال ـ يشدّد بنحو بالغ المدى ، في المنع من أيّ تعامل جنسي حتى في نطاق الظلّ أو الرائحة التي تنمّ عن ذلك .

إنّه يمنع الأطفال من ممارسة التقبيل مثلاً ، حتى مع بداية المرحلة التي يتجاوزن بها السابعة من العمر .

يقول « ع » :

الغلام لا يقبّل المرأة : إذا جاز سبع سنين [١] .

---

(١) الوسائل . باب ١٢٧ حديث ٤ مقدمات النكاح .

أكثر من ذلك ، يمنع المشرّع حتى مجرّد التجاور في المضاجع فيما بين الصبية أو الصبيّات ، أو بينهما :

يقول « ع » :

الصبيّ والصبيّ ، والصبيّ والصبية ، والصبيّة والصبيّة : يُفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين [1] .

وفي رواية أخرى :

يفرّق بين الصبيان في المضاجع لست سنين[2] .

أي : مع بداية المرحلة أيضاً .

على أنّ التقبيل والتجاور يمثّلان منبهات حادة ـ كما هو واضح . غير ان المشرّع الإسلامي يتجاوز ذلك حتىٰ في نطاق المنبهات العادية ، كالاطلاع على الممارسة بين الأبوين ، أو حتّى إستشفاف ذلك من خلال النَفَس مثلاً .

ولنقرأ هذا النص :

لو أن رجلاً غشىٰ امرأته وفي البيت صبيٌ مستيقظ يراهما ويسمع كلامهما ونفَسهما : ما أفلح أبداً[3] .

إنَّ ما يعنينا من هذه النصوص ، جملة من الحقائق ، منها :

١ ـ انعكاس التنشئة الطفلية لهذه المرحلة ، على شخصية الطفل لاحقاً .

٢ ـ ظهور الدافع الجنسي وخطورته المرحلية .

٣ ـ تميّز هذا الدافع عن الدوافع الأخرى .

٤ ـ اطّراد هذا الدافع مع النماء العقلي للطفل ، أي : (التمييز) الذي نحن في صدد الحديث عنه .

وسنرى في نصوص لاحقة ، إنَّ (العقاب البدني) ، يُشكّل وسيلةً ملحوظة في ضبط السلوك الجنسي للطفل ، والتحكم فيه .

تلك جميعاً ، تفصح عن أنَّ (التمييز) ـ فيما يتصل بهذا الدافع ـ يبلغ

---

(١) الوسائل . باب ١٢٨ حديث ١ مقدمات النكاح .

(٢) الوسائل . باب ١٢٨ حديث ٢ مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل . باب ٦٧ حديث ٢ مقدمات النكاح .

درجته العالية إذا قورن بالدافع إلى المال مثلاً، من حيث درجة التقبل أو التحفظ أو المنع ، فيما يُراوح المشرّع بينهما تبعاً لأنماط التعامل المالي ، بينا لا نجد هذا التراوح في أنماط التعامل الجنسي ، حيث يشمل الخطر كل أنماطه ، سواء أكانت المثيرات حادة أم خافتة ، وسواء أكانت في بداية المرحلة أو امتدادها . انَّها جميعاً تعدّ مؤشراً إلى أن (التمييز) في هذه المرحلة يطّرد مع الدافع المذكور ، وإلى أنَّ هذه المرحلة ذات أثر بالغ الخطورة من حيث انعكاسها على شخصية الطفل لاحقاً .

ويتّضح هذا بجلاء ، إذا أُتيح لنا أن نقرن هذه الحقائق ، بما سبقت الاشارة إليه ، ونعني بذلك قضية (العقاب البدني) الذي فرضه المشرّع على التعامل الجنسي في مرحلة الطفولة المتأخرة .

* * *

إنَّ ممارسة العقاب بعامة ، مما يطبع هذه المرحلة حتى ليبدو وكأنّه هو أي : (العقاب) ، و (التعلّم) عنصران لا يكاد ينفصل أحدهما عن الآخر .

بيد أن العقوبة الجنسية تبرز بنحوها الذي يتساوق وشدّة التوصيات المحذرة من التعامل الجنسي .

ولنقرأ هذا النص :

سألتُ أبا عبد الله « ع » في آخر ما لقيته عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة . . .

قال « ع » :

يُضرب الغلام دون الحدّ .

قلتُ :

جارية لم تبلغ . . .

قال « ع » :

تُضرب الجارية دون الحدّ [1] .

(١) الوسائل . باب ٩ حديث ٢ حد الزنا .

وواضح ، ان الضرب دون الحد يعني أن (التمييز) عند الصبي هو دون درجته عند الراشدين ، حيث أنَّ الراشدين يشملهم الحد الكامل . ويعني أيضاً : أن الممارسة الجنسية تحمل خطورة الارهاص المفضي إلى تطبيع الشخصية بسمات الانحراف ، نظراً لأن (الجلد) عقاب صارم إذا قيس بمجرد (الضرب) العادي مثلاً .

ويعني أخيراً : انَّ العقاب بنحو عام ، يشكّل وسيلة تربوية ذات خطورة من حيث مساهمتها في تعديل السلوك وضبطه .

من هنا ، ينبغي أن نتّجه إلى الوسيلة المذكورة ، وملاحظة موقعها التربوي في هذه المرحلة من الطفولة المتأخرة .

* * *

إنَّ ظاهرة (العقاب البدني) تحتلّ مشكلة تربوية في أبحاث علماء النفس والتربية الحديثة .

وقد انشطر الأرضيون حيالها ، إلى فريق يؤثر (العقاب) ويرى إلى أنَّه مفيد في العملية التربوية ، . . . في حين يراه فريق آخر على الضد من ذلك . وقد عزَّز كل من الفريقين وجهة نظره بدراسات أجريت في هذا الصدد .

ونحن لا يعنينا هذا التردد لدى الأرضيين ، ما دام المشرّع الإسلامي قد حسم الموقف بوضوح ، وأقرّ العقاب البدني ليس في صعيد الانحراف الجنسي فحسب ، بل في صعيد غالبية الانحراف التي لسنا في صدد الحديث عنها الآن .

إنَّ ما نودّ التشدد عليه هنا ، هو العقاب البدني في عملية التدريب على (التعلم) بخاصة ، متمثلاً في (الضرب) المألوف لدى التربويين ، في مرحلة الدارسة الابتدائية .

ولقد مرّت بنا توصيات المشرّع الإسلامي بممارسة الضرب حيال الأطفال الذين يتردّدون أو يمتنعون من عمليات الوضوء والصلاة .

وحين نتابع هذه التوصيات ، نجد أن مشروعيّة (الضرب) تصل ـ لدى

المشرّع الإسلامي ـ إلى الدرجة التي يطالب فيها بممارسة (الضرب) حتى بالنسبة إلى الطفل اليتيم . مع أن المشرّع ـ يلحّ كل الإلحاح ـ بمراعاة مشاعر اليتيم ويتوعّد بالعقاب الشديد لكل من يُلحق به أدنى الأذى .

إن مطالبة المشرّع الإسلامي بممارسة الضرب حتى بالنسبة إلى الطفل اليتيم في عملية تنشئته ، إنما تفصح عن أهمية هذه الوسيلة التربوية في المرحلة التي نتحدث عنها . وتفصح من ثَمَّ عن أهمية الطفولة المتأخرة من حيث انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية .

ولنقرأ النصوص الإسلامية في هذا الصدد :

يقول « ع » :

أدِّب اليتيم ممّا تؤدب منه ولدك .واضربه ممّا تضرب منه ولدك[1] .

ويقول الامام موسى بن جعفر « ع » :

يُستحب غرامة الغلام في صغره ، ليكون حليماً في كبره [2] .

وقد ربط النصّ الأخير بين ظاهرة التأديب البدني وانعكاسه على السلوك اللاحق للشخصية ، فيما قرّر بوضوح أن العقاب يساهم في ضبط سلوك الشخصية ، وجعلِه سلوكاً سوياً في المرحلة الراشدة . ولنقرأ الفقرة من جديد :

ليكون حليماً في كبره .

حيث يمثّل الحلم قمة الاستواء لدى الشخصية ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

طبيعي ، ينبغي ألاّ ننظر إلى عملية الضرب إلاّ من الزاوية التي سبقت الإشارة إليها ونعني بها مراعاة ظاهرة (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة ، مقترنة مع نمط (التدريب) الذي يترواح بين الإلزام والتراخي . ولذلك نجد الامام الرضا « ع » يُشير إلى العقاب البدني بقوله (يُستحب) ، أي : انَّ الضرب أشمل فائدة من عدمه . وهذا يعني أنَّ المطالبة بالضرب لا

---

(١) الوسائل . باب ٨٥ حديث ١ ، أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٥ حديث ٢ ، أحكام الأولالاد .

تتم على نحو (الإلزام) بل على نحو (الأفضلية) .

كما أننا لا نعدم وجود بعض النصوص الناهيـة عن (الضرب) أيضـاً ، مما ينبغي تفسيرها طبقاً لما انتهينا إليه من أن (الضرب) يشكّل عنصـراً أشدّ فـائدة من عدمه ، وإلى أن (السياق) هو الذي يحدّد ـ بعض الأحيان ـ عدم مشروعية الضرب في ضوء النصوص الناهية عنه .

وخارجاً عن ذلـك ، فإن (الضـرب) ـ ومثله سائـر أنواع العقـاب البدني ـ يحتل موقعاً تربوياً خطيراً في عملية الضبط الفردي والاجتماعي في مرحلة الطفولة المتأخرة وانعكاسها على الشخصية لاحقاً .

* * *

مراحل النمو في الطفولة المتأخرة :

وبعامة ، فإن العقاب البدني ونمط التنشئة انّمـا يقترنـان ـ كما قلنـا ـ بطبيعـة النماء العقلي لدى أطفال المرحلة من خلال ظاهرة (التمييز) التي أشرنا إليها .

هنا ، ينبغي أن نقف عند مـراحل النـماء العقلي لـدى الأطفال ، ومـلاحظة التصور الإسلامي لها ، فيما ينبغي أن نبدأها بالسؤال التالي :

هل أنَّ ثمّة مـراحل جزئية من النـماء العقلي ، تسم أطفـال المرحلة ، عـلى النحو الذي لحظناه في مرحلة الطفولة الأولى ؟ ؟

يبدو أن ثمة مرحلة ذات أهمية بـالغة تتـوسط الطفـولة المتـأخرة ، متمثلة في التاسعة والعاشرة من العمر .

والأبحـاث الأرضيـة تشـير عـادة إلى هـذه المـرحلة من النـماء العقـلي عنـد الطفل . حيث تجعلها مرحلة (رابعة) من مراحل الطفولة بأكملها والمراحل الأربع هي : الشهر ـ السنتان ـ الست ـ التسع .

وتشكّل مرحلة (التسعة أعوام) في التصوّر الأرضي حلقة وصل بين بـداية المرحلة المتأخرة ونهايتها .

أمّا التصور الإسلامي لهذه المرحلة ، فيمكن ملاحظته أيضاً ، في النصوص التي سبق الوقوف عندها .

فقد حددت الوثيقة التربوية للامام الصادق « ع » ، حددت (التاسعة) من العمر بدايةً لممارسة (الضرب) في عملية الوضوء والصلاة في حين أعفت وليّ الأمر من ضرب الطفل قبل ذلك .

وعن الامام علي « ع » :

يثغر الغلام لسبع سنين ، ويؤمر بالصلاة لتسع ، ويفرّق بينهم في المضاجع لعشر [1] .

فهذا النصّ بدوره يشير إلى أن (التاسعة) بداية للتدريب الجاد على الصلاة أي التدريب المقترن بالإلزام ، والاّ فانّ النصوص السابقة جميعاً أكّدت مطلق التدريب مع نهاية العام السادس أو السابع .

إذن ، التاسعة من العمر تشكّل مرحلة نمائية ذات خطورة في حياة الطفل وفقاً للتصور الإسلامي ، ووفقاً للتصور الأرضي أيضاً فيما لحظنا تحديده (للتاسعة) مرحلة رابعة من مراحل الطفولة .

إلاّ أنَّ المشرع الإسلامي ، يوافينا بوجهة نظر جديدة ، أو لنقل : يُلفت انتباهنا إلى مرحلة أخرى من مراحل النمو العقلي لدى أطفال المرحلة المتأخرة ، متمثلة في (العاشرة) من العمر ، بمعنى أنَّ الطفل بعد التاسعة ، يقطع عاماً واحداً . ثمّ يواجه بعد هذا العام مرحلة نمائية جديدة تتمثل في (العاشرة) من العمر .

ويبدو أن الانتقال من التاسعة إلى العاشرة يجسد نماءاً عقلياً له أهميّته في المهارات الادراكية للطفل تنسحب على مختلف مجالات النشاط لديه .

ففي ضوء النص الذي قدّمه الامام علي « ع » إشارة إلى النشاط الجنسي لدى الطفل في (العاشرة) من العمر :

---

(١) الوسائل . باب ٧٤ حديث ٥ ، أحكام الأولاد .

قال « ع » :

يؤمر بالصلاة لتسع ، ويُفرّق بينهم في المضاجع لعشر .

وفي نصوص أخرى سبق الوقوف عندها إشـارة إلى (العاشرة) من العمر أيضاً من حيث النشاط الجنسي ، والأمر بتفريق الأطفال في المضاجـع ، من نحو قوله « ع » :

يُفـرق بـين الصبيــان والنســاء في المضــاجـع ، إذا بلغـوا عشـر سنين (1) .

فهذه النصوص أجمع ، تشير إلى (العاشرة) من حيث النشاط الجنسي لدى الأطفال .

أمّا من حيث سائر ألوان النشاط ، فانَّ السـنـة (العاشـرة) أيضاً ، تجسّـد ـ في لسان النصوص ـ مرحلة غائية ذات خطورة ، ومنها ما سبق الـوقوف عنـده من النصوص التي تجيز « الوصية » المـاليّة للبـالغين (عشـرة) من الأعـوام ، من نحو قوله « ع » :

إذا بلغ الغلام عشر سنين ، جازت وصيته .

وهناك مجالات أخرى ، تحوم على العاشرة أيضاً ، ممـا تفصح جميعـاً أن هذه المرحلة لها تميزها النمائي عن (التاسعة) .

* * *

وبعامة ، فإن مرحلة الطفولة المتأخرة تجسّد مرحلة ذات خطورة في عملية التنشئة ، بمختلف فتراتها النمائية ، حيث تصل المهارات الادراكية لـدى الطفـل إلى درجـة (التمييز) الـذي يسحب آثاره ـ من خـلال نمط التنشئة ـ عـلى سلوك الشخصية لاحقاً .

وهذه ، على الضد تماماً ، من مرحلة الطفولة المبكرة ، فيـما يظلّ (اللعب) طابعاً لها إلاّ في نطاق محدّد .

---

(1) الوسائل . باب ٤٤ جديث ٢ ، أحكام الوصايا .

بيد أن المرحلتين جميعاً ـ أي الطفولة بأكملها ـ ينبغي الاّ نخلعَ عليهما طابع (الثبات) الذي يخلعه البحث الأرضي عليهما بخاصة مرحلة الطفولة الأولى .

إننا نكرر من جديد إن التربية الأرضية تقع في وهم كبير حينما تؤكد انسحاب الطفولة على الشخصية بذلك النحو المتعسّف من التأكيد .

وتقع في الوهم ـ ثانية ـ حينما تجنح بعض التصورات الأرضية إلى ربط ذلك ببعض الدوافع ، ومنها الدافع الجنسي وانسحابه على سلوك الشخصية لاحقاً .

وبالرغم من أنَّ التفسير الجنسي (الاتجاه الفرويدي) قد أصبح من (كلاسيكيات) علم النفس ، إلاّ أنّه عيادياً وأكاديمياً لا يزال يحتفظ ببعض الأنصار ، . . . مع أن دراسة حياة صاحب النظرية وتقلّباته العلمية التي كان يدخل (التعديلات) عليها من حين لآخر حتى أُخريات حياته ، فضلاً عن البيئة الشاذة التي أمدته بتجارب نظريته ، كل أولئك كاف في التشكيك بقيمة ما قدّمه من تفسير في هذا الصدد .

ولحسن الحظ أن الاتجاه الأحدث في النشاط المعاصر لعلم النفس قد اتّجه إلى التركيز على ما يسميّه الأرضيون بـ (سيكولوجية « الأنا ») بدلاً من (سيكولوجية « الهِيَ ») ، وطاقاتها الجنسية .

وقد أثبت هذا الاتجاه أن فعاليات (المهارة العقلية) من تعلّم، وتفكير ، وتخيّل ، وذاكرة وما إليها قد أفرزت معطياتها العملية دون أن تتوكّأ على المفهوم الجنسي . كما أنَّ (الفعاليات النفسية) أمكن دراستها دون استحضارٍ للمفهوم الفرويدي ، إلاّ في نطاق محدد .

بل إنَّ بعض الاتجاهات قد ألغى المفاهيم التقليدية المذكورة أساساً ، واتّجه إلى القول بأن (الوعي) كافٍ لمسح أية تنشئة غابرة ، وابتناء « تعلّم » جديد في شتى مجالات السلوك .

إن التصوّر الإسلامي يضادّ نظرية الجنس من حيث نظرتها إلى الطفولة

وانعكاساتها . . . يضادها :

أولاً : من حيث التفسير الجنسي .

ثانياً : من حيث تأكيدها على الطفولة بمختلف مراحلها الجنسية .

فقد لحظنا ـ مثلاً ـ إن المشرّع الإسلامي قد أعفى الطفولة الأولى من أيّة فعّالية ترهص بالجنس أو بسواه من الفعاليات . بينّا أكّد ذلك في الطفولة الثانية ، وشدّد على امكانات التطبيع عليها ، بحيث تسحب أثرها على السلوك اللاحق .

امّا الاتجاه الجنسي فقد قدّم تصوراً مضاداً تماماً . . . حيث شدّد على المرحلة الأولى وبخاصة السنوات الثلاث أو الأربع الأولى ـ وهي السنوات التي أعفاها المشرّع الإسلامي من كل فعالية ، ومحّضها « للعب » فحسب ـ .

ثمّ اتّجهت نظرية الجنس إلى مرحلة الطفولة الثانية فخلعت عليها طابع (الكمون) الجنسي ، أي أخلتها من الصراع الجنسي نسبيّاً بسبب من إنشغال الطفل بفعاليات (التعلم) المعرفي ، وغيره من الأنشطة . . . بيّنا أكسب المشرّع هذه المرحلة طابعها الجنسي : من حيث بروزه وليس (كمونه) .

ومع أنَّ بعض الاتجاهات الحديثة قد أكّدت بدورها جنسية المرحلة المتأخرة من الطفولة على نحو ما قرّره المشرع الإسلامي . . . إلاّ أنَّ هذه الاتجاهات جعلت من التأكيد على جنسية هذه المرحلة بمثابة « استمرار » للمرحلة الأولى من الطفولة لا انها مرحلة وليدة ، وهي بهذا التفسير تقع في ذات الخطأ الذي غلف الاتجاه الفرويدي .

* * *

هذا كله ، فيما يتصل بمراحل الطفولة ، من حيث بروز الدافع الجنسي أو كمونه .

أمّا فيما يتصل بالتفسير الجنسي نفسه ، فإنَّ لمناقشته مكاناً آخر من هذه الدراسة . لكننا نشير عابرين هنا ، إلى أنَّ الصلة بين الطفولة والجنس

وانعكاساتها على المرحلة الراشدة تبدو من التعسّف بمكان كبير .

أنّه من الممكن مثلاً أن تكون ثمة صلة بين النزعة العدوانية التي سيشبّ الطفل عليها ، وبين الاحباطات التي واجهها في عملية الرضاعة (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفميّة ـ أولى مراحل النمو الجنسي) .

ومن الممكن أيضاً أن تكون ثمة صلة بين نزعة (العناد) مثلاً ، وبين (الصرامة) التي واجهها الطفل في التدريب على النظافة من حيث منعه من الامتاع الذي يحققه النشاط المعوي عند ممارسته ذلك بنفسه . ثمّ انعكاس ذلك على سلوكه الراشد (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفرثية ـ المرحلة الثانية من النمو الجنسي) .

أقول : من الممكن أن تكون ثمة صلة بين التدريب الصارم على الرضاعة والنظافة ، وبين بزوغ نزعة (العدوان) و (العناد) لدى الطفل . إلاّ أنّ بزوغ هذه النزعة يظلّ عنصراً واحداً من (مجموعة) عناصر متشابكة من التدريب تساهم في إبراز النزعة المذكورة ، دون أن نحصر ذلك في التفسير الجنسي ، ودون أن نرده إلى عنصر واحد .

لقد وصل الأمر عند بعض الباحثين إلى أن يربط مثلاً بين ظاهرة (الشك) ـ وهي ظاهرة عصابية ، أو بين ظاهرة (مركّب الاضطهاد) ـ وهي ظاهرة ذهانية ، وبين المرحلة الثانية من النمو الجنسي (المرحلة الفرثية) وصلة أولئك بنمط التدريب الذي تصاحبه قسوة وصرامة في التعامل مع الطفل ، من حيث التدريب على النظافة ، ومن حيث تحسيسه بـ (العيب) من مناطقه الجنسية ، فيما ينشأ تبعاً لذلك عديم الاستقلال ، معرّضاً للشكوك ، وللوساوس القهرية ، بل ولهذاء الاضطهاد .

إن تجارب التنشئة الأسرية التي تمارس (الصرامة) في التعامل مع الطفل ، وتهجينها لمناطقه الجنسية ، لا تأتلف مع هذا التفسير الذاهب إلى أنّ (الصرامة) و (التهجين) ينعكسان على أحساس الشخصية بالخوف من (أشياء) أو من

(أشخـاص) وهميين يـطاردون الـمريض ، أي لا ينعكسـان على الشخصيـة في شكل مرض ذهاني هو عقدة الاضطهاد .

إن (إذهان) الاضـطهـاد وسـواه يـظلّ محكـومـاً بـطبيعـة البنـاء العصبي للشخصيـة ، أو بصدمـة عنيفة مسبـوقة بـالاستعـداد التكـويني أو الـوراثي ، أو بخبـرات بالغـة الشدة من حيث الضغـوط والاحباطـات المتلاحقـة التي تواجـه الشخصيـة . أمّا أن تحـدث ببساطـة نتيجة لتـربية جنسيـة خاطئـة ، فأمـر تأبـاه التجـربة التي تحيـاها مختلف الأسـر في عمليات التـدريب على نـظافة الـطفـل ، وتحسيسه بما هو معيب من مناطق جسمه .

عـلى أنَّ نظريـة الجنس تتضخم مفارقـاتها هي حيث الـربط بـين الـطفـولـة الجنسية وانعكاسها على المرحلة الراشدة ، تتضخم في التفسير (الأوديبي) الذي يسم المرحلة الثالثة من مراحـل النمو النفسجسمي ، متمثـلاً في الذهـاب إلى أن الطفل ما بين (٣ ـ ٥) (يحسّ) دور الأب وعلاقته بالأم ، وما يستتلي ذلك من كراهية للأب . وطبيعي ـ في ضوء هـذا التفسير الأسـطوري ـ ان ينشأ الصـراع بين الرغبة المحارمية والتخلص من الأب .

بيد أن الطفل سرعـانَ ما (يتـوحد) بـالأب (أي : يتقمّص شخصيّته) ، مستمداً منه قسوته ، متمثلة في : الخوف من العقاب الموهوم ، فيقلع عن رغبته المحارمية . وبهذا (التوحّد) يتخلص الصبي من الصراع وآثـاره اللاحقـة . أمّا في حالة الاخفاق فان العقدة الاوديبية ، ستسحب آثارها عـلى الطفـل في حياته الراشدة ، بنحوٍ لا يهمّنا الآن التحدّث عن تفصيلاتها .

وفي تصـورنا أن التـاريخ العلمي لـلأرض لم يواجـه انتكاسـاً يماثـل مهزلـة (المرحلة الاوديبية) ، بخاصة . ومـع أنَّ تلامـذة صاحب النـظرية وزمـلاءه قد أشاحوا بوجوههم عن صاحبها ، من خلال قناعتهم العلمية التي أبتْ أن ترتكن إلى أيـة نظريـة غير خـاضعة « لـلاحتمال » فضـلاً عن (اليقين) . . . ومـع أن مـرضى صاحب النـظرية ، كـانت تحكمهم ـ باجمـاع الذين أرخـوا لحياتـه ـ بيئة إجتماعية منحرفة . ومـع أن نظريتـه خضعت لأكثر من (تعـديل) في حيـاته .

ومع أن التحليليين الجدد : السائرين على خطى صاحبهم ، قد أشاحوا بدورهم عن الخطوط المنحرفة لهذه النظرية ، واحتفظوا منها بالطابع التحليلي العام . . . مع أولئك جميعاً ، لا نزال نلحظ تململ (النظرية) بين الحين والآخر ، على يد بعض القاصرين علمياً .

ولحسن الحظ ، أن تململ النظرية لم يجيء على يد باحث جديد ذي اصالة في كشوفاته العلمية ، . . . بل على يد (طلّاب) - ومنهم عَرَبٌ ومسلمون معاصرون - يمتلكون خنوعا وتبعية فكريّة ، أي أنّهم (أدوات) لتطبيق نظرية ، لا أنهم أصحاب (نظرية) ، أو قناعة أصيلة بها .

٣ - المرحلة الراشدة :

المراهقة :

تمثّل هذه المرحلة بداية (الرشد) لدى الشخصية ، مودِّعة بذلك ، مرحلة الطفولة بادئة بتحمل المسؤولية التي ألقتها السماء على الكائن الآدمي ، وما يصاحِب ذلك من ترتيب آثار الثواب والعقاب .

ويُطلق الأرضيون - وبعض نصوص التشريع أيضاً - اسم (المراهقة) على بداية المرحلة الراشدة ، متمثلة في السبع سنوات أو الست أو الأكثر ، حسب التفاوت الذي لحظناه في مرحلتي الطفولة .

إنَّ مرحلة (المراهقة) تُعدّ في البحوث الأرضية ذات خطورة من نمط آخر . وقد أفاضت البحوث في الحديث عن طابع المراهقة بكل تفصيلاتها ، فيما يمكن لمُّها في خصوصيتين رئيسيتين هما ، استقلال الشخصية ، وتموّجاتها .

ويُقصد بالاستقلال : انَّ الشخصية تبدأ بالتحسّس بأنّها كيان مستقل عن أسرته .

أمّا تموّجاتها ، فيُقصد من ذلك الاضطراب أو التقلّب أو التردّد في الانتهاء إلى الموقف الحاسم الذي تختطه الشخصية لمستقبلها ، سواء أكان ذلك متصلاً بمشكلاتها الفكرية أو الإقتصادية أو الإجتماعية بعامة .

وطبيعيٌ أن يترافق التحسّس بالاستقلال مع « الاضطراب » ، ما دامت المرحلة تمثّل فترة انتقال من الطفولة إلى الرشد من التبعية إلى الاستقلال .

ونحن ، إذا عُدنا إلى المشرّع الإسلامي ، لحظناه يقطع خطوات تدريجية في تدريب الشخصية على هذا الاستقلال . فمع أخريات المرحلة الطفلية المبكرة ، يبدأ التدريب على ممارسة شيء من المسؤولية .

ثمّ يتضخّم التدريب مع المرحلة الطفلية المتأخرة ، حتى يصل إلى ما أسميناه في حينه بـ « المسؤولية شبه الزامية » ، ممّهداً بذلك الانتقال إلى المرحلة الإلزامية الكاملة . ونظراً لأهمية هذا الانتقال وما يرافقه من (التموّج) ، واصل المشرّع الإسلامي توصياته التربوية ، رابطاً بينها وبين مرحلتي الطفولة ، جاعلاً من المراحل الثلاث ، الطفولة المبكرة ، الطفولة المتأخرة ، المراهقة ، جاعلاً من هذه المراحل (وحدة) ، أو سلسلة متصلة الحلقات من حيث خضوعها إلى عمليات التدريب .

هنا ، نؤكد من جديد أن مرحلة تحمل المسؤولية ، من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب عليها (دنيويّاً وأخرويّاً) ، هذه المرحلة تجيء مع (بداية) المراهقة . . . . مع انبثاقها مباشرة . . . إلاّ أنَّ المشرّع في الآن ذاته ، لم يفصل المراهقة من السلسلة القائمة على (التدريب) ، أي يُخضعها لنفس العمليات التي طبعت مرحلتي الطفولة ، مع مراعاة كل مرحلة بما يناسبها من النماء العقلي لدى الشخصية .

نستخلص من هذا أنَّ « المراهقة » تتميَّز أيضاً بامكانات (التطبيع) على السلوك ، أو (تعديله) ، بالرغم من أنَّ (المراهق) يتحمل مسؤولية تصرفاته ، أجمع ، وهذا يعني ان الاحساس بالاستقلال وما يرافقه من الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، يتطلب بدوره قسطاً من التدريب حتى تستكمل الشخصية تماسُكها في هذا الصدد .

ويمكننا ملاحظة ذلك في نص سبق الوقوف عليه ، حيث يقرّر النص ما يلي :

الغـلام يلعب سبع سنـين ، ويتعلم الكتاب سبـع سنـين ، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين [1] .

فالمفروض أنَّ الحرام والحلال ، قد (تُعُلِّم) مع بداية المرحلة ، أو قد مُهِّـد له في مرحلة الطفولة المتأخرة ، بحيث يتحمل الفرد مسؤولية تصرفاته مع بـداية المراهقة لا مع نهايتها . ولذلك ، فإنَّ المقصود من عبارة « يتعلم الحلال والحـرام سبع سنين » هـو ملافاة ما فاته من التعلّم ، أو مواصلة التشدّد على التدريب ، نظراً لما تحفل به هذه المرحلة من (تماوجات) تسم الشخصية في فترة الانتقـال ، بحيث تصبح مواصلة التدريب من خلالها ضرورة لاستكمال الشخصية .

ويمكننـا ملاحـظة هذا الـطابع بـوضوح ، عنـدما نعـود إلى نص آخـر سبق الوقوف عليه أيضاً ، حيث يقـدّم النص عبارة رمـزية أو صـورِيّة « الاستعـارة : حسب المصطلح البلاغي » في هذا الصدد ، يقول النص :

الولد سيّد سبع سنين وعبد سبع سنين . ووزير سبع سنين[2] .

فقوله « ع » أن الولد (وزير) سبع سنين هـو إفصـاح واضح عن الـطابع الذي يَسم (المراهقة) . فالوزير يختلف عن رئيس الدولة مثلاً ، بأن تصـرّفه لا يكتسب استقلالاً تاماً بالنحو الذي يملكه رئيس الدولـة ، إلاّ أنه في الآن ذاتـه يملك قسـطاً من الاستقلال . وبكلمـة أخرى : ثمـة (استقـلال) إلاّ أنّـه ليس كاملاً .

حـين ننقل هـذه الصورة الاستعـارية إلى مـرحلة « المـراهقـة » ، نلحظ ان الامـام « ع » قـد قصـد من صـورة (الـوزيـر) ، أنَّ (المـراهق) يتحسّس باستقلاليته ، إلاّ أنَّه لا يملك الكلمة الأخيرة ما لم تقترن بموافقة رئيس الـدولة ، أي أن التدريب ثانية ، والتأكيد عليه في مـرحلة المراهقـة سيدع الشخصيـة تستكمل جوانب استقلالها التام ، وتضع حداً للتموج الذي يطبع تصرفاتها .

---

(١) الوسائل . باب ٨٣ حديث ١ أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل . باب ٨٣ حديث ٧ أحكام الأولاد .

وعلى أية حال ، فإن ما يهمّنا الآن ، هو انَّنا بعد أن عرفنا طبيعة التصور الإسلامي لمرحلة المراهقة ، يعنينا بعد ذلك أن نحدد جانبين خطيرين منها ، هما بدايتها وصلة المسؤولية المترتبة على هذه البداية . ثمّ صلة ذلك بتصورات البحث الأرضي لهذا الجانب .

إن هذا الجانب ، له خطورة بالغة المدى ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار ، أنَّ التصور الإسلامي يفترق تماماً عن التصور الأرضي في تحديد مرحلة (الرشد) والاضطلاع بمسؤولياتها سواء أكان ذلك يتصل بمسؤوليات « الخلافة على الأرض » وهو ما يخصّ الشخصية الراشدة المسلمة ، أو ما كان متصلاً بالمسؤوليات بعامة ، وهو ما يخصّ مطلق الادميين في تحديد مسؤولياتهم ، وفي خضوعهم لفعاليات (التعلّم) ، وصلته بتحديد مستويات النماء العقلي لهذه المرحلة وامتداداتها .

إنَّ البحث الأرضي يضع فارقاً بين ظاهرة (البلوغ) وظاهرة (الرشد) ، بحيث يصوغ تحمّل المسؤولية في (١٨) عاماً ، وهو بداية الرشد في تصّور الأرض .

بيّنا نجد المشّرع الإسلامي قد حدّد (الرشد) مقترناً بمرحلة (البلوغ) ، أي جَعَل البلوغ والرشد مرحلة واحدة من حيث النمو الجسمي والعقلي ، وصلة هذه المرحلة من النمو بتحمّل المسؤولية .

وواضح ، أنَّ وجود مثل هذا الفارق بين التصوّرين الإسلامي والأرضي ، ينطوي على خطورة لا يمكن تجاهلها ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن البحث الأرضي لا يحمّل (البالغين) [من ١٣ أو ١٤ أو١٥]أية مسؤولية في تصرفاتهم ، ما لم يصلوا إلى (١٨) عاماً .

لا شكّ إن لِبُلوغ الشخصية (١٨) عاماً ، أهمية نمائية سنوضحها من خلال التصوّر الإسلامي لهذه السن .

بيد أن ذلك لا يتدخّل في حسم الموقف ، بحيث يُشكّل هذا الجزء من نماء

المرحلة ، بداية لتحمل المسؤولية بدلاً من البلوغ الذي يجسّد حالة معينة من النماء الجسمي والعقلي تؤهل الشخصية لتحمل مسؤولياتها .

يضاف إلى ذلك ان قضية (التعلم) ـ من حيث المهارات العقلية ـ ستسحب آثارها على هذا الجانب ، ما دام تصوّر البحث الأرضي ، قائماً على وجود فارق بين البلوغ والرشد .

والمهم ، أن نتجه الآن إلى المشرّع الإسلامي ، لملاحظة تصوراته لهذه الظاهرة ، بادئين أولاً مع تحديداته لبداية مرحلة (المراهقة) أو البلوغ أو الرشد .

* * *

إنَّ ما لحظناه من التفاوت بين الخمس والست والسبع ، بالنسبة إلى المرحلة الأولى من الطفولة ، وامتداد هذا التفاوت في المرحلة الثانية من الطفولة . . . هذا التفاوت نلحظه ممتدّاً في المرحلة الثالثة (المراهقة) أيضاً ، ولذلك نجد التراوح بين (١٣) و (١٤) و (١٥) قائماً بدوره بالنسبة إلى تحديد البداية من مرحلة : البلوغ .

ويمكننا ملاحظة جملة من التحديدات ـ في لسان النصوص ـ تبلور الحقيقة المذكورة .

١ ـ التحديد الأول :

وهذا التحديد يضع (١٣) عاماً هي البداية لمرحلة البلوغ ، وذلك من خلال الإشارة إلى تحمّل المسؤولية ، وترتيب آثار الثواب والعقاب .

يقول « ع » :

إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة ، وكُتبت السيئة ، وعوقب .

٢ ـ التحديد الثاني :

هـذا التحديـد يؤرجـح البلوغ ، بـين (١٣) و (١٤) من خـلال عملية الثواب والعقاب نفسها :

يقول « ع » وقد سُئِلَ :

في كم تجري الأحكام على الصبيان ؟

قال « ع » :

في ثلاث عشرة وأربع عشرة [١] .

وواضح أنَّ التحديد يـراوح بين ١٣ و ١٤ حسب التفـاوت في النماء لـدى الأفراد .

٣ ـ التحديد الثالث :

وهذا التحديد يضع (١٥) عاماً هي المعيار في هذا الصدد في حالة عدم الاحتلام أو الاشعار ، أو الانبات (وهي معايير جسمية في هذا الصدد) .

يقول « ع » :

الغـلام لا يجوز أمـره في الشـراء والبيع ، ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك [٢]

ومن هذا النص نستكشف أنَّ الـ (١٥) عاماً هو التحديد الأخـير في حالـة فقدان المعايير الجسمية :

إذن ، التراوح بين ١٣ و ١٤ و ١٥ هـو مبدأ البلوغ حسب تفـاوت النموّ بين الأفراد .

* * *

ويبـدو أنَّ (الاحتلام) هـو المعيار الغـالب في معرفـة (البلوغ) وعـدمـه

---

(١) الوسائل . باب ٤٥ حديث ٣ ، أحكام الوصايا .

(٢) الوسائل . باب ٤ حديث ٢ مقدمة العبادات .

وهذا ما يحدّده النصّ التالي :

قال « ع » : وقد سُئل عن :

اليتيم : متى يجوز أمره ؟

قال « ع » :

حتى يبلغ أشدّه .

ثمّ سُئل :

وما أشدّه ؟

قال « ع » :

احتلامه [1] .

وقال « ع » في نص آخر :

انقطاع يُتم اليتيم ، الأحتلام وهو أشدّه[2] .

وإمّا في حالة فقدان المعيار المذكور فإن الانبات أو الاشعار كما هو لسان النصوص التي تقدم ذكرها ، يظلّ هو المعيار في هذا الصدد .

يقول « ع » : متابعاً الاجابة في النص الأسبق على سؤال الراوي :

قلتُ : قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم .

قال « ع » :

إذا بلغ ونبت عليه الشعر ، جاز عليه أمره[3] .

* * *

نخلص ممّا تقدم ، إنَّ البلوغ يبدأ مع العام الرابع عشر في الغالب ، مقترناً بالمعايير الجسدية التي تقدم ذكرها . وفي حالة فقدان هذه المعايير فإن بلوغ الخمس عشرة (١٥) هو المعيار في هذا الصدد .

---

(١) الوسائل . باب ٢ حديث ٥ أحكام الحجر .

(٢) الوسائل . باب ٤٤ حديث ٩ أحكام الوصايا .

(٣) الوسائل باب ٢ ذيل حديث ٥ أحكام الحجر .

وهذا كله فيما يتصل بالذكور ، من حيث الصلة بين المرحلة الراشدة وتحمل المسؤولية ، وترتيب آثار العقاب عليها .

وأمّا فيما يتصل بالإناث ، فإن (التاسعة) ـ كما هو واضح ـ هي البداية الراشدة وما يرافقها من تحمل المسؤولية ، مع ملاحظة وجود الفارقية في مسائل النمو على تفصيلات لا يهمنا الدخول فيها .

والمهم ، أن التفاوت الذي لحظناه في درجات النمو والفارقية التي تصاحب مرحلة البلوغ في هذا الصدد ، قد انتبهت إليه الأبحاث الأرضية ، حين ربطت بين ذلك وبين عوامل تكوينية تخص الفرد أو العرق ، أو عوامل بيئية تتصل بالأرض ، والجو ، والتغذية وما إليها .

مراحل المراهقة :

إلى هنا ، نكون قد حددنا مفهوم (المراهقة) ـ في التصور الإسلامي والأرضي لها ـ كما نكون قد حددنا بدايتها المتمثلة في البلوغ ، والفارقية بين التصور الإسلامي والأرضي في هذا الصدد .

بقي أن نحدد جزئيات المرحلة ، ونهايتها :

ثمّ امتدادها أو امتداد النماء بعامة ، من حيث صلته بعملية التنشئة .

أمّا فيما يتصل بجزئيات المرحلة ، فإن الأبحاث الأرضية ، تقسّمها إلى فترتين كالطفولة :

١ ـ المراهقة المبكرة : من ١٣ إلى ١٦ .

٢ ـ المراهقة المتأخّرة : من ١٧ إلى ٢١ .

وهذه الأبحاث تضع بين الفترتين فارقاً نمائيّاً على شتى الصُعُد ، العقلية والنفسية والجسدية . ولعلّ الربط بين السن القانونية (١٨) وبين المراهقة المتأخرة ، يُلقي بعض الضوء على فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة .

أمّا المشرّع الإسلامي ، فقد أشار إلى فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة ، متمثلة في السنّ القانونية التي يتبناها الأرضيون في تحمّل المسؤولية ، أشار إليها بقوله « ع » :

لا يزال العقل والحمق يتغالبان على الرجل ، إلى ثماني عشرة سنة ، فإذا بلغها غَلَب عليه أكثرهما فيه[1] .

---

(١) البحار صفحة ٩٦ ، مجلد ١ ، العقل والجهل .

إنَّ الإشارة إلى الثامنة عشرة بالنسبة للمهارة العقلية   الذكاء والحماقة ، تدلّنا على أن هذه الجزئية من مرحلة المراهقة ، لها أهميتها النمائية بحيث تُجعل نهاية لعمليات النمو العقلي . ولعلّ لهذا السبب ـ مثلما قلنا ـ كان البحث الأرضي يتجه إلى جعلها بداية تحمّل المسؤولية

بيد أن المشرّع الإسلامي ، لم يحدّد إلاّ البلوغ بداية تحمّل المسؤولية   كما لحظنا ، لبداهة أنّ (التمييز) لا يتطلّب إلاّ القدر الذي يسمح بمعرفة الخير والشر ، دون أن يقترن ذلك بضرورة الوصول إلى قمة المهارة العقلية .

والمهم ، أنّ المشرّع الإسلامي حينما يتجاوز ظاهرة الربط بين البلوغ والاضطلاع بالمسؤولية ، إنّما يتقدّم بتحديد مراحل النماء العقلي من حيث درجة المهارة بداية ونهاية .

ومما لا شكّ فيه ، أنَّ النماء العقلي لا يتمّ منفصلاً عن المهارات الحركية ، كما لا يتمّ منفصلاً عن التجارب التي تحفل البيئة بها . وتبعاً لهذا ، فإن تحديد أية مرحلة نمائية يتمّ وفق معيارين ، أحدهما المعيار العام فيما يشكّل القاعدة . والآخر   المعيار الخاص ، فيما يقترن بالمؤشرات الخارجية ومساهمتها في عملية النمو .

والإشارة الى سنّ (الثماني عشرة   ، يشكّل ـ فيما يبدو ـ قاعدة عامة . وهي ـ وان كانت في معرض المقارنة بين الذكاء والحماقة ، إلاّ أنّها مؤشرٌ واضح إلى أن ثمّة مهارة عقلية تستقرّ عند قوتها وانخفاضها .

ولكن : هل يعني ذلك أن (١٨) هي المُحدّد النهائي للنمو العقلي ؛ في نظر المشرّع الإسلامي ؟ ؟ .

إنَّ الاجابة على هذا السؤال ، ستتبلور عندما نتابع وجهة النظر الإسلامية في عمليات النمو لهذه المرحلة (المراهقة) وسائر المراحل الراشدة لدى الشخصية .

وأول ما يواجهنا من ذلك هو تحديد المراهقة بسنّ الحادية والعشرين

(٢١) . فقد لحظنا النصوص الإسلامية وكلّها تشير إلى أن هذه المرحلة هي (سبع سنوات) ، وأن المرحلة الأولى من الطفولة (سبع سنوات) أيضاً ، وأن المرحلة المتأخرة منها هي (سبع سنوات) بدورها ، فيما يتمّ المجموع بواحد وعشرين عاماً .

وهذا يعني أن الـ (٢١) عاماً ، يتميّز بمهارة عقلية خاصة ، ما دام هذا التحديد مرتبطاً بعملية التربية وامكاناتها في التأثير على الفرد ، تماماً كما كانت مراحل السبع و (١٤) سنة متميزة بمهارة خاصة أيضاً .

هنا ، يمكن القول إلى أنَّ وجود مراحل متميّزة للنمو العقلي ، إنّما تعدّ مؤشراً لامكانيات الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، دون أن يعني ذلك : توقف النمو مثلاً ، أو دون أن يعني ذلك عدم وجود مراحل أخرى من النماء تشقّ طريقها في منحىً آخر من منحنيات النمو .

وتبعاً لهذه الحقيقة ، يمكننا أن نتعرف على جملة من منحنيات النموّ العقلي ، ومنها النمو الذي يقف عند الثامنة والعشرين (٢٨) من العمر . وفي هذا الصدد يقول الامام عليّ « ع » :

يثغر الصبي لسبع ، ويؤمر بالصلاة لتسع . ويفرّق بينهم في المضاجع لعشر .

ومنتهى طوله لاحدى وعشرين . ومنتهى عقله لثمان وعشرين إلاّ التجارب [١] .

ففي ضوء هذا النص ، وربطه بالنصوص السابقة ، نستخلص أن ثمّة مراحل أربعاً تبدأ من البلوغ فصاعداً ، متمثلة في : ١٤ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٨ .

وممّا لا شك فيه أن لكل مرحلة من المراحل الأربع ، خصوصية نمائية يمكن استخلاصها من خلال الربط بين المرحلة ونمط المهارة المقترنة بها . فالعام الرابع عشر يقترن مع البلوغ الجنسي ، والثامن عشر يقترن مع درجة الذكاء

---

(١) الوسائل : باب ٤٤ حديث ١٠ أحكام الوصايا .

والحماقة ، والحادي والعشرون يقترن مع الجسم من حيث نهاية الطول . والثامن والعشرون يشكّل المهارة العقلية في نهايتها غير مقترنة بالمهارات الأخرى .

ونحن إذا عدنا إلى البحوث الأرضية وتجاربها المختلفة في هذا الميدان ، لم نجد تحديداً حاسماً لهذه الظاهرة ، بل نجد تضارباً ملحوظاً بين وجهات النظر .

إن بعض الباحثين يحدد النماء العقلي عند (١٦) عاماً . والثاني عند (١٩) عاماً . والثالث عند (٢٢) عاماً . والرابع عند (٢٣) عاماً . بل أن البعض يجده مستمراً خلال العقد الثالث بأكمله أي عند التحديد الذي قرّره الامام علي « ع » .

ومع هذا التفاوت لدى الأبحاث الأرضية ، لا يمكن الركون لأي تحديد حاسم في هذا الصدد .

بيد أنَّ المشرّع الإسلامي قد حسم الموقف ـ كما لحظنا ـ حينما جزّأ مرحلة الرشد ـ من حيث النماء العقلي ـ إلى المنحنيات المختلفة من النمو وصلتها بسائر المهارات الحركية ، بحيث يمكننا القول أنَّ نهاية النماء العقلي من حيث استقلاله عن سائر المهارات ، إنّما يتمّ عند (الثامنة والعشرين) من العمر .

* * *

هنا ، نتساءل من جديد : هل المشرّع الإسلامي عندما حدّد النمو العقلي لدى الشخصية في الثامنة والعشرين ... إنّما جعله نهاية لأيّ نماء عقلي ؟ أم أن ثمة مراحل ـ بعد هذا السنّ ـ خاضعة بدورها لنمو ـ ولو من نمط آخر ـ بحيث يقترن مع مهارات أو تجارب تحدد درجة النمو في هذا الصدد ؟ ؟ .

إنَّ النصّ الذي تقدّم الحديث عنه ـ أي النصّ الذي قدّمه الامام علي « ع » ـ وحدد فيه الثامنة والعشرين نهاية للنماء العقلي .... هذا التحديد قد استثنى منه الامام « ع » التجارب ، حيث قال « ع » : إلّا التجارب . وهذا يعني أن ثمّة مهارات عقلية ترتبط بطبيعة التجارب التي يخبرها الفرد .

وممّا لا شك فيه أن التجارب ـ من حيث وفرتها أو ضئالتها ـ تساهم في إذكاء المهارة العقلية . وبحوث الأرض طالما تشير إلى هذه الحقيقة ، وبخاصة تلك الاتجاهات التي تشدّد في تعريف الذكاء على البيئة . بيد أن الامام علياً « ع » حينما أشار إلى البيئة إنّما عنىٰ من ذلك تجسيد المهارة العقلية في « سلوك » ، وليس من حيث النماء الوراثي الذي يتحدّد في الثامنة والعشرين . بغض النظر عن المحيط وعدمه كل ما في الأمر ، أنّ المحيط يترجم القدرات العقلية إلى (فعل) .

* * *

خارجاً عمّا تقدّم ، هل أنّ التجارب لوحدها ، تساهم في تجسيد المهارة العقلية ، أم أنّ ثمّة مهارات عقلية تشقّ طريقها لدى الشخصية من حيث صلتها ـ ليس بالتجارب ـ بل من حيث صلتها بسائر المهارات الجسمية .

هذا السؤال ، يمكننا أن نجيب عليه ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار ، أنّ المشرّع الإسلامي ، يحدّد جملة من مراحل النضج العقلي بعد الثامنة والعشرين ، منها :

١ ـ مرحلة الثالثة والثلاثين (٣٣) .

٢ ـ مرحلة الخامسة والثلاثين (٣٥) .

٣ ـ مرحلة الأربعين (٤٠) .

٤ ـ مرحلة الخامسة والستين (٦٥) .

إنّ الاشارة إلى هذه المراحل ، تقترن بعملية (النضج) العقلي ، وليس بعملية (النماء) . فالنمو يقف عند الثامنة والعشرين . أمّا النضج فانّه يقترن ـ بطبيعة الحال ـ مع تقدّم العمر من جانب ، وغنى التجارب والخبرات من جانب ثانٍ ، بما يصاحب ذلك من التماسك والرصانة في الاستجابة لظواهر الحياة .

من هنا ، يمكننا القول أنّ التحديدات التي رسمها المشرّع الإسلامي ـ بعد الثامنة والعشرين ـ إنّما تمثّل مراحل النضج ـ لا النماء ـ ، وبكلمة أخرى :

تمثّل النضج النفسي من حيث تماسك الاستجابة ورصانتها .

وتبعاً لذلك ، نجد أن النصوص التي تتناول أمثلة هذه المراحل ، إنّما تـربط بينها وبين النضج في دلالته المذكورة

وفي ضوء هذا ، يمكننا إنّ نفسّر قوله « ع » مثلاً :

إذا بلغ العبد ثلاثاً وثلاثين ، فقد بلغ أشدّه . وإذا بلغ أربعين سنة فقد بلغ منتهاه[1] .

ومن الواضح ، أن بلوغ الفرد أشدّه (من حيث النضج الجنسي) قد حدّده الامام « ع » في نصّ آخر في (١٣) عـاماً أو في الاحتـلام كما سبق التفصيـل في ذلك . وهذا يعني أن بلوغ الثالثة والثلاثين إنّمـا هو بلوغ الشخصيـة أشدهـا من حيث نضجها العقلي والنفسي ، وليس من حيث النماء .

والأمر ذاته ، فيما يتصل بالأربعين ، حيث يتمّ النضج في أعلى درجاته .

والنصـوص الإسلاميـة التي تطالب الفـرد بمحاسبـة نفسه عنـد الأربعـين ، والاقلاع عن مقارفـة الذنب . . . هـذه النصوص تلقي إنـارةً كاملة عـلى مفهوم (النضج) الذي حدّدناه في هذا الصدد .

ويمكننا ، أيضاً أن نفسّر النصّ التالي في ضوء الدلالة المذكورة .

يقول « ع » :

يـزيد عقـل الرجـل بعد الأربعـين إلى خمسين وستـين ، ثمّ ينقص عقله بعد ذلك[2] .

فالزيادة ـ في هذا النصّ ـ تعني (النضج) وليس (النماء) . . .

ومع أن النصّ يقابـل بين الـزيادة والنقصـان ، إلاّ أننا ينبغي ألاّ نستخلص من ذلك أن الزيادة تعني النماء العقلي مقابلاً للنقصان الـذي يلحق الشخصية في شيخوختها .

بل أن النقصان ـ في واقعه ـ يمثّل خفوت سائر المهارات في السنّ المذكورة ،

---

(١) الوسائل . باب ٩٧ حديث ٧ ، جهاد النفس .

(٢) البحار ، صفحة ١٣١ ، مجلد ١ ، العقل والجهل .

شأنه في ذلك شأن سائر القوى الجسدية التي تتحدّد في مرحلة خاصة ، كالطول الذي يتحدّد في الحادية والعشرين مثلاً ممتداً إلى مراحل معيّنة ، حتى يبدأ بالتقوّض مقترناً بذلك مع خفوت قوى الفرد بكاملها مع الشيخوخة .

* * *

بعامة ، تظلّ مرحلة الطفولة الأولى (من ١ إلى ٧) ، عديمة الأثر في عملية التنشئة .

وأمّا الطفولة الثانية ، فتعدّ ذات أهمية بالغة المدى ـ كما قلنا ـ وتبعاً لهذه الأهمية ، فان المعنيّين بشؤون التربية والتعليم ، ينبغي أن يوجّهوا بالغ عنايتهم ليس إلى تنمية المهارات العقلية (القراءة والكتابة) فحسب ، بل إلى تنمية المهارات النفسية والاجتماعية أيضاً ، كأن تخصّص (مواد) تطبيقية لهذا الغرض من نحو تدريب الأطفال على الثقة بالنفس ، والشجاعة ، ومواجهة (الغرباء) ، والتحدّث في المجتمعات العامة وما إلى ذلك .

* * *

إنَّ ما يُقال في مرحلة التعليم الابتدائي ، يمكن أن نقوله في مرحلة التعليم الثانوي أيضاً ، بل حتى في المرحلة الجامعية في سنواتها الأولى ، أي طوال سنوات (المراهقة) السبع .

فالملاحظة أنَّ المشرّع الإسلامي ـ ومثله علماء النفس والتربية ـ يجعل من مرحلة (المراهقة) ، امتداداً لمرحلتي الطفولة ، من حيث خضوعها للتدريب والتعلّم بعامة .

إنَّ فترة المراهقة كما تقدّم نظراً لتميزها بالاضطراب وبعدم الثبات ، بسبب من طابعها الانتقالي من الطفولة إلى الرشد ، تفتقر بدورها إلى قدر من التعلّم يتناسب وحالة عدم الثبات فيها .

من هنا جعلها المشرّع الإسلامي امتداداً للمرحلة السابقة ، بالرغم من أنَّ

« المراهق » يتحمل مسؤولية سلوكية كاملة ، من حيث ترتيب اثار الثواب والعقاب الأخروي على سلوكه .

ولكن مع ذلك ، فإنَّه بحاجة إلى التدريب حتى يستكمل أي نقص تربوي لم تُتحه فرصة الطفولة الثانية . ففي نصّ تربوي سبق أن عرضناه ، قال الامام الصادق « ع » : [الغلام يلعب سبع سنين ، ويتعلّم الكتاب سبع سنين ، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين] .

فالسبع سنوات الأخيرة ، أي (من ١٤ إلى ٢١) وهي سنوات المراهقة ، تجسّد بداية مرحلة البلوغ التي يتحمّل المراهق فيها مسؤولية سلوكه من ممارسة الواجب وترك المحرَّم ... ولكن مع ذلك ، يطالبنا الامام « ع » بأن نعلّم المراهق الحلال والحرام في هذه المرحلة . مع العلم أنَّ المفروض أن يكون الفرد قد تعلّم الحلال والحرام من أول سنة ١٤ أي أول بلوغه ، فما معنى أن يُطالب بتعلّم الحلال والحرام طوال سبع سنوات ؟

الجواب هو : أنَّ المقصود من تعلّم الحلال والحرام هو التأكيد على أهمية هذه المرحلة المضطربة ، وامكاناتها في تعديل السلوك ، وعدّها فرصة أخيرة لعمليات التدريب على السلوك العبادي .

وقد أشارت النصوص الإسلامية بوضوح إلى الطابع غير المستقل لدى شخصية المراهق . فالنبيّ « ص » كما لحظنا قد شبّه الطفل في مرحلته الأولى ، وهي مرحلة (اللعب) (من ١ إلى ٧) شبّهه بـ (السيد) . وشبهه في مرحلته الثانية (من ٧ إلى ١٤) بـ (العبد) أمّا في المرحلة الثالثة ، فقد شبهه بـ (الوزير) .

لنقرأ النصّ من جديد :

(الولد سيد سبع سنين . وعبد سبع سنين . ووزير سبع سنين) .

ومن الواضح ، أن (الوزير) يختلف عن رئيس الدولة مثلاً كما قلنا بأنّه لا يملك صلاحيات كاملة في تسيير أمور الدولة ، كما يختلف عن المواطن الأهلي بتملكه صلاحية رسميّة في ممارسة شؤون الدولة ولكنَّها في نطاق محدد . وهذا

يعني أن المراهق يجمع بين استقلال الشخصية وعدمه . . . أنه مستقل ولكنه استقلال ناقص .

ومن هنا يفتقر إلى مزيد من التدريب حتى يسدّ النقص ، ويستكمل استقلال شخصيّته . وإذا كان الأمر كذلك حينئذ لا بدَّ من متابعة تدريبه على السلوك الصائب على نحو ما نبذله من التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة . نفهم هذا بشكل واضح ، حينما نتابع الوثيقة التربوية التي قدّمها النبيّ « ص » حيث أضاف قائلاً : (فان رضيت خلائقه لاحدى وعشرين سنة وإلاّ ضرب على جنبيه ، فقد اعذرت إلى الله) .

وهذا يعني أن نهاية المراهقة ، تمثّل : (نهاية) لأمكانات التدريب ، أي أنّها تتمتّع بامكانات تطبيع الفرد على السلوك الصائب ، بحيث إذا فشلت التربية في تدريبه (في سنّ ٢١) على السلوك الجيدّ ، حينئذ يكون وليّ أمره معذوراً أمام الله أي ، أن نهاية التدريب ، تتمّ مع نهاية مرحلة (المراهقة) ، وتنتهي بذلك مسؤولية وليّ أمره .

ونخلص من هذا كلّه ، إلى أنَّ المعنيين بشؤون التربية الإسلامية ، ينبغي ألاّ يهملوا أيضاً مراحل الدراسة الثانوية والجامعية التي تستغرق سنوات (المراهقة) السبع ، وألاّ يكتفوا فيها بتعليم المهارة (المعرفية) للطالب ، بل يضيفون إليها ، تعليم السلوك بعامة أيضاً . على نحو ما قلناه عن مرحلة التعليم الابتدائي ، فما دامت (المراهقة) ذات امكان على تعلّم السلوك ، يماثل امكانات الطفولة ، حينئذ يتعينّ على مسؤولي التربية ملاحظة هذا الجانب ، والتشدّد على (تعديل) أي سلوك لم تستطع مرحلة الطفولة أن تعدّل منه .

من جديد . . .

نلفت انتباه المشتغلين في حقل التربية والتعليم إلى ملاحظة هذا الجانب ، والعناية به بنفس العناية التي يولونها حيال (المعرفة) ، وأعني به تخصيص (الحصص العملية) لتعلّم السلوك النفسي والاجتماعي ، في كل مراحل التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي .

كـما نُلفت انتباه الأبـوين ، وأولياء أمـور الأطفال والمـراهقـين بعـامـة ، إلى مـراعاة هـذا الجانب ، واستثمـار مـرحلة الـطفـولـة المتـأخـرة (من ٧ إلى ١٤) والمـراهقة (من ١٤ إلى ٢١) . في التـدريب عـلى السلوك الإسـلامي في مختلف الصعد ، حتى يختزلوا أمامهم متاعب المرحلة الـراشدة بمـا يواكبهـا من بيئة تعـجّ بالمثيرات والاحباط وما يجرّانه من صراع وتمزّق وانحراف . . . .

الفصل الرابع

الأصول النفسية والأمراض

قلنـا ، انَّ علم النفس يعنى بسلوك الكـائن الآدمي ، من خـلال العمليـة النفسية التالية :

« الاستجابة حيال « مثير معينّ » .

وفي ضـوء هـذه العمليـة ، يتقـدّم علماء النفس بتصنيف السلوك إلى أنمـاط (الاستجابة) لدى الكائن الآدمي ، وتحديد هـذه الأنماط ، ومحـاولة تفسيـرها ، ورسم الطرائق التي تتكفّل بالاشباع السليم لحاجات الكائن الآدمي .

مثال ذلك من الأصول الحيوية :

إنَّ الكـائن المذكـور يتحسّس بالحـاجة إلى (الجنس) ، وأمـامه طـريقان لا ثالث لهما :

١ ـ الاشباع غير المقيّد بالمبادىء والضوابط المقرّرة .

٢ ـ الاشباع المقيّد بالضوابط .

ومثاله الأصول النفسية .

أمامنا مثير معينّ هو النقود ، أو الأرض ، أو أية ممتلكات أخرى ، ونحن حيال الممتلكات المذكورة نواجه استجابتين لا ثالث لهما :

١ ـ أن (نتقدم) إلى حيازة الممتلكات المذكورة .

٢ ـ أن (نحجم) عنها .

إذن ، ثمة طريقان لا ثالث لهما في اشباع أيّ من الحاجات ، سواء أكانت هذه الحاجات بيولوجية كالجنس والطعام ، أو كانت نفسية كالتملك والتفوق ، وسواء أكنّا نحسّ بالحاجة النفسية إلى التملك أو لا نحسّ بالحاجة إليه .

إننا في حالة البحث عن الجنس أو الطعام نواجه أسلوبين من الاشباع ، أحدهما : الأسلوب (الشاذ) وهو الاشباع المطلق الذي لا يأخذ قيم الفرد أو المجتمع الذي ينتسب إليه بنظر الاعتبار .

والآخر : الأسلوب (السويّ) وهو الاشباع المقيد بقيم الفرد والجماعة .

أمّا في حالة (التملك) ، فإننا نواجه أيضاً أسلوبين هما (الشذوذ) و (السوية) ... فلو تملّكنا الأرض أو النقود بطرق غير مشروعة فإن (الاشباع) يتسم بكونه (شاذاً) ، وفي حالة العكس فإن الاشباع يتخذ سمة (السوية) .

وأمّا في حالة عدم إحساسنا أساساً بالحاجة إلى (التملك) فاننا أيضاً نواجه أسلوبين من الاستجابة : (الشاذة) أو (السويّة) فالاستجابة تكون (سوية) حينما نفلسف الحياة على أنّها (متاع عابر) وإلى أنَّ حيازة الممتلكات تشكّل مجرد (وسيلة) إلى غاية معيّنة . وتكون الاستجابة (شاذة) حينما نرفض التملك إعتباطاً دون الاستناد لأية قيم موضوعة ، أو حينما نحسّ بالحاجة فعلاً إلى النقود أو الأرض ثمّ نرفض تملكهما بدون مسوّغ يُعتدّ به .

إذن ، في الحالات جميعاً ، نواجه نمطين من الاستجابة :

أحدهما : الاستجابة « الشاذة » والثاني : الاستجابة السويّة ، وحيال هذا التحديد ، لا نجد نمطاً ثالثاً من العمليات النفسية لدى الكائن الآدمي .

وهذا يعني ، أنَّ علماء النفس حينما يحاولون تصنيف العمليات النفسية ، فإنّهم يحدّدون ذلك بالضرورة ، في نمطين من السلوك :

١ ـ السلوك الشاذ .

٢ ـ السلوك السويّ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن تحديد ما هو (سويّ) أو (شاذ) ، وتقديم

الطرائق الصائبة للوصول إلى ما هو (سويّ) . . . يظلّ محوراً لدراسات الباحثين في هذا الصدد .

والآن ، ما هو التصوّر الأرضي للسلوك « الشاذ » و« السويّ » ؟ ؟ وبالمقابل ما هو التصوّر الإسلامي لهما ؟ ؟ .

بيد أنّنا نحاول الوقوف أولاً على التصنيف الذي يقدّمه كل من التصورين الإسلامي والأرضي للعمليات النفسية (الشاذة) و (السويّة) ومستوياتهما المتنوعة في هذا الميدان .

ونقف أولاً مع التصنيف الأرضي :

يُصنِّف علماء النفس ، السلوك - كما قلنا - إلى (شاذ) و (سويّ) .

أمّا (الشاذّ) فيطلقون عليه طابع (المرض) .

وهو بعامة قسمان :

١ - العصاب - ٢ - الذهان .

والأول منهما يمثّل (مَرَضاً نفسيّاً) ، وأمّا الثاني فيمثّل (مرضاً عقلياً) .

و (العصاب) عادة يجسّد نوعاً من الاضطراب لدى الشخصية ، مصحوباً بقدر من (التوتّر) : مع احتفاظ الشخصية بـ (وعيها) للواقع ، أي تمييزها للظواهر ، وفرزها لما هو (واقعي) منها ، وما هو (خيالي) أو (وهمي) من الظواهر المذكورة .

مثال ذلك الخوف من عبور (النهر) مثلاً ، مع معرفة الشخصية بسخف مثل هذا الخوف ، إلاّ انّها مضطرة (لأسباب نشرحها فيما بعد) إلى أن تستجيب استجابة خائفة حيال (المثير) ، وهو (النهر) .

وهناك أنماط متنوعة من السلوك ، تمثّل الاستجابة (العصابية) للظواهر : كالحقد والزهو والكذب والخيانة والتعصّب والغيبة والطمع والحسد و . . . و . . . الخ ، بعضها مصحوب بوعي الشخصية بشذوذها ، وبعضها غير مصحُوب بالوعي المذكور .

مثال ذلك ، المتكبر ، فالشخصية المتعالية على الآخرين قد لا (تعي)

مصدر سلوكها الشاذ وهو متمثّل في إحساسها بـ (الذل) داخل نفسها فيما تعوّض عنه بعملية التكبّر على الآخرين ، تغطية للذلّ الذي تتحسّسه .

أمّا (الكذب) مثلاً ، فإنَّ الشخصية (تعي) شذوذه ، وتقرّ بمفارقته ، إلاّ إنّها تمارسه على (عمد) لتحقيق إشباع عابر لنزواتها .

والمهم ، إنَّ الأنماط المذكورة من السلوك ، تجسدّ استجابة (عصابية) يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على وعي بمصادر هذا السلوك أو على جهل به ، كما يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على (وعي) بشذوذ السلوك نفسه أو على جهل به . كما يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على (وعي) بالتوتّر الذي يصاحب سلوكها أو على جهل به .

فالشخصية (المتكبرة) قد يصاحب سلوكها قدر من (التوتّر) الداخلي تتحسّسه فعلاً ... ولكن هذا (التوتر) يضخّم حجمه عند الشخصية الحاسدة أو الطامعة أو الغاضبة بحيث تتحسّسه بوضوح ، في حين أنَّ الشخصية (الكاذبة) أو (المفترية) مثلاً ، قد لا تتحسّس « بالتوتّر » ، بل على (العكس) قد يُخيّل إليها إنّها تتحسّس قدراً من (اللذة) ، أو قدراً من ازاحة للتوتّر ... لكنّها في الحقيقة على جهل بـ (التوتر) الذي يصاحب أعماقها .

على أية حال ، (العصاب) بعامة يمثّل اضطراباً في الشخصية مع احتفاظها بسلامة (قواها العقلية) .

أمّا « الذهان » فهو اضطراب خطير يصيب الشخصية ، بحيث يغيم معه وعي الشخصية بواقعها المريض ، ويختلط لديها عالَم الحقائق بالأوهام ، أي أنّها لا تحتفظ بسلامة (القوى العقلية) لديها . ومثاله الجنون بكل أشكاله .

وهناك من الباحثين مَن يُفرد أمراض (التخلّف العقلي) كالبلاهة ، والعته ونحوهما ، نمطاً ثالثاً من الشذوذ .

كما أنَّ هناك من يُفرد (أمراض الشخصية) نمطاً رابعاً من الشذوذ . وهذا النمط يتمثّل في ما يُسمّيه البحث الأرضي بـ (الشخصية السيكوباتية) حيث تتميّز بـ (الانحراف) الملحوظ في مشاعرها وميولها وأخلاقها ، وهي شخصيّة

يطبعها عـدم الإحساس بـالمسؤولية ، وعـدم الاستبصار بنتـائج الأمـور ، وعدم التأثّر بالثواب والعقاب الخ ، مع ملاحظة أنّها تظلّ محتفـظة بـ (قواهـا العقلية) بنحو عام .

وأيّاً كان الأمر ، فإن التصنيف للسلوك الشاذ ، يمكننا أن نشـطره ـ إنسياقـاً مـع غالبيـة الاتجـاه الأرضي ـ إلى (عصـاب) و (ذهـان) ، مـع مـلاحـظة أن الاحتفاظ (بالقوى العقلية) هو المميّز للأول دون الآخر .

ومـع ذلك ، ينبغي ألاّ يفـوتنا أن نشير إلى إنَّ بعض البـاحثين يـرى إنَّ الفـارق بين (العصـاب) و (الـذهـان) ، منحصـر في (الـدرجـة) لا في (النوع) ، أي ان « الذهان » بعامة ، (تضخيم) لا عراض العصاب .

والحقّ ، إنَّ معيار (التمييز) بين الظواهر (بين الحقيقـة والوهم) يـظلّ هو المتحكّم في فرز الذهان عن العصاب .

ونحن يعنينـا من ذلك ، أن نؤكـد إنَّ اهتمـامنـا منصب بنحـو عـام عـلى (السلوك العصابي) ، أمّا (الذهان) فلا نعرض له إلاّ في نطاق البحث المتّصل بالتنشئة ومساهمتها في تعديل السلوك

* * *

وحين نتجه إلى التصوّر الإسلامي للظاهرة ، نجده بـدوره يشطر العمليـات النفسيـة إلى (الشاذ) و (السـويّ) من الاستجابـة ، ما دام المشـرّع الإسلاميّ أساساً ، قـد رسم الكائن الآدمي وفقـاً لتركيب ثنـائي (الشهوة . والعقـل) أو (الـذات والموضـوع) . فكل استجـابة بـاحثة عن اللذة ، هـادفة إلى الاشبـاع المطلق تعدّ (سلوكـاً شاذاً) . وبـالمقابـل كلّ استجـابة بـاحثة عن اللذة ، هادفة إلى الاشباع المقيّد :تُعد (سلوكاً سويّاً) ان ما يهمّنا من التصنيف الثنائي للسلوك ، أن نتجـه إلى تحديـد دلالته ومـدى توافق أو افتـراق الدلالـة الأرضيـة عنه ، ثمّ تصنيف (مفرداته) المتنوعة ، وتمييز مستـوياتهـا ، يستوي في ذلـك أن يتسم السلوك بسمات أخلاقيةمثل (الكذب والصدق) أوبسمات نفسية مثل (الحب

والحقد) ، أو بسمات مزاجية مثل (الانطواء والانبساط) كما يستوي في ذلك أن يتّسم السلوك بسلامة الجهاز الوظيفي كالأمثلة المتقدمة ، أو باضطرابه كحالات الوسوسة والتطيّر والخوف .

كما يستوي في ذلك أن يتسم السلوك بحالات وجدانية كالأمثلة المتقدمة أو حالات ادراكية مثل : الغباء ، والنسيان ، ونحوهما :
كما يستوي في ذلك أن يكون السلوك مألوفاً لدى بحوث الأرض كالأمثلة المتقدمة ، أو غير مألوف وهو ما يدخل في نطاق الأحكام من حرمة ووجوب من حيث تحديد « أشكال » السلوك (الشاذ والسويّ) ، وتحديد درجة (الشذوذ) أو (السويّة) من السلوك .

* * *

من حيث التحديد ، يواجه الكثير من علماء النفس بعض الصعوبة في تحديد مفهوم (الشذوذ) و (السويّة) من السلوك ، أو لنقل : بين (العصاب) و (السويّة) لأنّ « الذهان » واضح المعالم ما دام ـ أساساً ـ يعني اختلال (القوى العقلية) كما أشرنا .

وتكمن الصعوبة في جملة أسباب ، منها :
١ ـ ان التخوم الفاصلة بينهما تشكل فارقاً في الدرجة لا في النوع . فكلّنا ـ في تصوّر هؤلاء الباحثين ـ نعاني قدراً من (الصراع) و (التوتر) نتيجة للاحباطات المختلفة التي نواجهها . كلّ ما في الأمر أنّ درجات التوتر أو الصراع تتضخّم أو تتضاءل من فرد لآخر . وإذا كان (العصاب) يعني تضخّم « الصراع » أو (التوتر) ، و (السوية) تعني تضاؤله ، فحينئذ يبقى الفارق منحصراً في الدرجة لا في النوع .

والحقّ ، إنّ هذا التحديد الأرضي لمفهوم العصاب والسوية من خلال فارقية الدرجة لا النوع ، يفتقر إلى التماسك في فهم دلالة العصاب والسوية .
فأولاً : ثمّة نماذج لا تحيا الصراع بمعناها الأرضي إلاّ في نطاق المواجهة

المبدئية . وسرعان ما تقضي على منابعه في الوهلة الأولى من التأمل ودراسة النتائج السلبية له ، ويستتبع ذلك ، أنّها لا تحيا أي (توتّر) ناجم منه .

مثال ذلك ، الحاجة إلى التفوّق أو التملّك أو الانتماء الاجتماعي .

فمن السهولة بمكان أن ينعدم لدى الفرد أيّ دافع إلى التفوّق من خلال نبذه للذات وحبه للآخرين ، وأن يرفض التملك ويختار (الزهد) بمتاع الحياة ، وأن ينهد إلى (العُزلة) مؤثراً هدوءها ، والتوجه إلى انتماءات روحية لا تنحصر في (أشخاص) بل في (قيم) و (أفكار) الأشخاص . والدراسات التي أجراها علماء « الأقوام » (الأنثر بولوجيّون) تفصح بوضوح عن أمثلة هذه النماذج التي لا تحسّ بالحاجة إلى اشباع الدوافع المذكورة ، ممّا يستتبع معها عدم الصراع والتوتر (والشخصية المسلمة نموذج حيّ لهذا النمط من الاستجابة) .

ثانياً : أن الفارقية في (الدرجة) ينبغي ألاّ نهملها في هذا الصدد ، ما دمنا نلحظ أشكالاً شتىٰ من التعامل نحكم عليها بالسلب أو الايجاب من خلال (الدرجة) التي نستجيب لها في التعامل .

مثال ذلك ، إستجابة الغضب ، فأنت قد (تغضب) وتوجه للمسيء عبارات مهذبة ، وقد توجّه إليه عبارات قاسية ، بل قد تفقد السيطرة على نفسك فتهذي بكلام غير متناسق .

وممّا لا شك فيه أن الردّ بالعبارة المهذّبة يعني قدرتك على السيطرة وهي عامل حسم في فرز الشخصيّة المتماسكة عن الشخصية غير المتماسكة فيما تفقد سيطرتها ويختل توازنها الداخلي من خلال هذيانها بالكلام غير المتناسق .

إذن ، الفارقية في (الدرجة) لا تعفي الباحث من اتخاذها معياراً للفصل بين السلوك العصابي والسويّ .

هذا فضلاً عن أن استجابة (الغضب) قد تنعدم أساساً لدى (نماذج) لا تحيا الصراع والتوتّر .

٢ ـ هناك من الباحثين مَن يجد أنّ صعوبة الفرز بين العصاب والسويّة ، كامنة في (نسبية) الثقافات ، أيّ في اختلاف المجتمعات في جهازها القيمي

من حيث النظم والعادات والأعراف الاجتماعية . فالدعابة مثلاً تعتبر في بعض الثقافات دليلاً على انبساط الشخصية وخلوّها من أيّ توتّر ، بينا تعتبرها ثقافات أخرى (فضولاً) أو (سوء أدب) مثلاً ، وهكذا .

ومع وجود هذه (النسبية) في الثقافات ، فحينئذ من المتعذر فرز السلوك السويّ من السلوك العصابي .

بيد أنَّ هذه الوجهة من النظر لا يمكن التسليم بها أيضاً . فلوْ عدنا إلى ظاهرة (الدُعابة) نفسها ، للحظنا أنَّ التصوّر الإسلامي مثلاً ، يفرز نمطين من (المزاح) أحدهما يجسّد العصاب ، وهو المزاح الناجم من نزعة عداونية ، والآخر ، يجسّد السويّة ، وهو المزاح الناجم من مشاعر الحبّ (سنتحدّث عن هذه الظاهرة مفصّلاً) .

وإذن ، حتى ما يعدّه البحث الأرضي محكوماً بـ (النسبيّة) ، يمكننا ـ في الواقع ـ فرز مصادر للتعرّف على جذره المرضي أو الصحيّ ، ممّا لا يبقى معها لمفهوم (النسبية) أثر ذو بال .

٣ ـ من الباحثين من يضع معيار (التوافق الاجتماعي) دليلاً على (السوية) ، وعدمه دليل على (العصاب) .

هذا المعيار بدوره ، لا يمكن التسليم به بنحو مطلق . فالتوافق قد يتحتّم في حالات خاصة ، وقد تحتّم عدمه حالات غيرها .

مثال ذلك ، حينما تتعامل مع الآخرين من خلال لغة (الحبّ) ومن خلال ما يُسمّى بـ (المجاملة) ، فإنّ هذا التعامل يُعد افصاحاً عن التوافق الاجتماعي . وهذا ما يقرّه المشرّع الإسلامي كما سنرى .

بيد أن التعامل مع الآخرين في حالات (المساومة) على حساب القيم الإنسانية ، كالصمت حيال الخيانة للوطن مثلاً ... هذا النمط من التعامل لا يمكن أن نعدّه (سلوكاً سويّاً) تحت ستار (التوافق) مع الآخرين ، بل أن (السوية) تفرض (عدم التوافق) دون أدنى شك .

وإذن : معيار (التوافق الاجتماعي) لا يمكننا أن نعدّه دليلاً على

(السوية) ، وعدمه دليلاً على (العصاب) .

٤ ـ تتجه الغالبية من الباحثين إلى وضع معيار وظيفي بدلاً من المعيار الشكلي للسلوك ، في فرز السوية عن العصاب .

ويرى هؤلاء الباحثون ، أنَّ الذي يحدّد الفارق بينهما هو (وظيفة) السلوك لا (شكله) ، أي في تحديد (نوع) الاستجابة ، فإذا كانت الاستجابة قائمة على (الهروب) من المشاكل بدلاً من مواجهتها مثلاً ، فحينئذ يُعدّ هذا السلوك (عصابيّاً) . وفي المواجهة ، يُعد (سويّاً) .

والحقّ ، إنَّ هذا المعيار هو أشدّ المعايير المتقدمة صواباً .

بيد أنّه لا يحسم المشكلة أيضاً . إذا وضعنا في الاعتبار أن (مواجهة الواقع) لا يمكن أن تعطي ثمارها ما لم ترتكن الشخصية إلى (جهاز قيمي) يتناسب مع طبيعة التركيب البشري ودلالة وجوده في الكون .

مثال ذلك ، إذا واجهت الشخصية شدائد وضغوطاً حادة لا تتحمّل عادة ، كالفقر الشديد وموت القريب والخنق التام للحريّة والنبذ الاجتماعي المهين . . . قبال هذه الضغوط الحادة من الصعب أن تحتفظ الشخصية بأي تماسك (وبخاصة في مجتمعات عُصابية متقدمة حضارياً ، تتعامل من خلال السيطرة والتملك والتعالي) دون أن ترفدها نظم أو معايير تستجرّ مبدأ الثواب والعقاب الاجتماعيين . . . في مثل هذه المجتمعات من المتعذر أن نطالب الشخصية بمواجهة الاحباطات بصدر رحب وبتقبّل رصين لها ، لأنَّها مطالبة مثالية ، لا ترفدها (قيم خاصة) نابغه من (خارج) الثقافة الاجتماعية التي ينتسب الفرد إليها .

نعم ، ثمّة (قيم) نابعة من (خارج) النظم والتقاليد والأعراف الاجتماعية ، من المؤكد أنَّها تسهم بنحو فعّال في تغيير استجابة الفرد وتحويلها إلى استجابة (لا مبالية) حيال الضغوط المذكورة . وفاعلية هذه القيم تتمثّل في كونها تتساوق مع طبيعة التركيب البشري من حيث صياغة هذا التركيب وفقاً لمبدأ (خلافة الإنسان على الأرض) .

خارجاً من المبدأ المذكور ، فان (المعيار الوظيفي) الذي تصوغه الأرض فارقاً بين العصاب والسوية ، يظل (حلًا مثالياً) يحتفظ بمتعة البحث النظري ، وليس حسماً لمشكلة واقعية .

وهذا ما يفسّر لنا بالضبط اقرار غالبية الباحثين أن الصراع والتوتّر لا سبيل إلى الخلاص منهما في عالم يضجّ بالاحباط ، بالضغوط والشدائد المختلفة ، مع غيمومة (القيم) الحاسمة لمواجهة الاحباط المذكور .

على أية حال ، يعنينا ممّا تقدّم أن نُشير إلى مفهوم كل من العصاب والسوية في التصور الأرضي . أمّا (الحلول) الحاسمة لمحو العصاب أو تحقيق السويّة فإنَّ لها موضعاً آخر من هذه الدراسة .

والآن ، ما هو التصوّر الإسلامي لمفهومي العصاب والسوية ؟ وما هو موقفه حيال المفهومات الأرضية التي سبق عرضها ومناقشتها ؟ .

* * *

إنَّ التصوّر الإسلامي لمفهومي (العصاب) و (السوية) يتحدد في مستويين :
أحدهما : يتمثّل في المفهوم الأرضي لهما ، والآخر : يتجاوزه إلى مفهوم أشدّ سعة وشمولاً . وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ المشرّع الإسلامي يتقدّم بتوصياته إلى (العام) من الآدميين وإلى (الخاص) منهم . ونقصد بـ (العام) مطلق الآدميين بغض النظر عن موقفهم الفلسفي من الكون . أمّا (الخاص) منهم ، فهم (المسلمون) الذين يلتزمون بمبادىء السماء عبر ادراكهم لمهمة الخلافة على الأرض .

ولنعد إلى مثال (التكبر) الذي سبقت الإشارة إليه .
التكبر ، أو التعالي ، أو الزهو يُعدّ في المفهوم الأرضي سلوكاً عصابياً .
وهذا السلوك يتناوله المشرّع الإسلامي من زاويتين :

الزاوية الأولى : يتناول من خلالها ظاهرة (التكبر) بصفتها عصاباً ، أي ، مرضاً نفسياً بغض النظر عن الموقف الفلسفي الذي يصدر المتكبّر عنه ، فقد يكون المتكبّر (مسلماً) أو (كافراً) ، إلاّ أنه يصدر عن سلوك مَرَضي هو (العصاب) الذي أشار البحث الأرضي إليه .

فالمتكبر لدى علماء النفس الأرضيين يُعد تعبيراً عن الإحساس بالنقص . والمشرّع الإسلامي يُشير بوضوح إلى العرض المرضيّ المذكور ، حينما يقول الامام الصادق « ع » :

ما مِن رجل تكبّر أو تجبّر إلا لذلة يجدها في نفسه[1] .

فالإمام الصادق « ع » يوضّح لنا الجذر ا لمرضي لظاهرة التكبّر ، مبيّناً أن (التكبر) ناجم من الإحساس بالذلّ ، والضعة ، والدونية . . . ومثل هذا (التناول) للظاهرة المذكورة ، لا تخصّ نفراً من الآدميين دون آخر ، بل يمكن أن يصدر عنها (مسلم) ينقصه الوعي ، أو كافر لا علاقة له بمبادىء الإسلام .

والطب النفسي الإسلامي في هذا الحقل ، يُشبه تماماً الطبّ الجسمي الإسلامي . فمبادىء الصحة الجسدية التي يقدّمها المشرع الإسلامي لا تأخذ بنظر الاعتبار (هوية) الفرد ، بل تقدّم توصياتها لمطلق الآدميين بغية الافادة منها في تحقيق الصحة الجسمية (في هذه المسافة المحددة من الزمن - أي عمر الإنسان -) .

والأمر ذاته ، فيما يتصل بمبادىء الصحة النفسية .

بيد أنّ المشرّع في الآن ذاته يرتّب عملية العقاب أو الثواب على ممارسة (التكبر) أو (التواضع) ناظراً إلى الممارسة المذكورة من خلال (الموقف الإسلامي) للظاهرة .

إنّ ما نودّ أن نشدّد عليه في هذا المجال ، أن نشير إلى أن (التكبر) - بغض النظر عن ترتيب آثار العقاب عليه، يظلّ ظاهرة (نفسية) ذات طابع مرضي ، سواء

---

(١) الوسائل . باب ٥٩ ، حديث ٣ ، جهاد النفس .

أترتّبت عليه آثار العقاب أم لم تترتّب ، أنّه في الحالين (سلوك عصابي) يحذرنا المشرع الإسلامي منه ، مشيراً إلى ما يصاحبه من الصراع والتوتر على نحو ما يشير البحث الأرضي عليه .

ولذلك ، نجد أنَّ المشرع الإسلامي ، يتناول ـ في هذا النطاق ـ حتى مستويات (المرض النفسي) الذي لا تترتب عليه آثار العقاب كعصاب (الوسواس) مثلاً ، مشيراً إلى طابعه المرضي ، مقدماً توصياته العلاجية في التغلب عليه .

والأمر نفسه ، حينما يقدم توصياته الطبيّة في معالجة (الذهان ـ الجنون) والتخلّف العقلي .

انَّه في الحالات جميعاً يحدّد لنا دلالة العصاب أو الذهان ، مقدماً توصياته في علاج الأمراض المذكورة ، مع ملاحظة أن بعض هذه الأعراض مصحوبة بترتيب آثار العقاب عليها ، كالأعراض المتصلة بأمراض الشخصية المنحرفة مثل تناول الكحول ، وبعضها لا يصاحبه العقاب ما دام خارجاً عن (اختيار) الشخصية ، أو غائباً عن وعيها ، مثل (الوسوسة)

على أية حال ، أن المشرع يتناول حيناً مفهومي العصاب والسوية من زاوية (نفسية) خالصة على النحو الذي نلحظه في البحث الأرضي . إلاّ أنّه ـ في الآن ذاته ـ يقدّم مفهوماً أشد سعة وشمولاً للعصاب والسوية ، بحيث يسع مفاهيم الأرض ، ويتجاوزها إلى مفاهيم أشدّ سعة وشمولاً .

هذا المفهوم الذي يتّسم بالشمول والسعة لمعنى السوية والعصاب ، يتجسّد في عملية (الالتزام بمبادىء السماء) أو عدم الالتزام بها . أي . أنَّ السوية والعصاب يتسع مفهومها ليشمل (الجانب الفلسفي) من الكون ، بالاضافة إلى (الجانب النفسي) الصرف .

فالكافر ـ على سبيل المثال ـ يُعد شخصية عصابية . والمتمرّد على مبادىء السماء (أي المسلم غير الملتزم) يُعد شخصية عصابية أيضاً . (الموسوس)

مثلاً ـ سواء أكان مسلماً أم كافراً ـ يُعد شخصية عصابية أيضاً .

إذن من خلال هذا المفهوم تتسع دلالة السوية أو العصاب لتشمل كل استجابة لا تلتزم بمبادىء السماء سواء أكانت هذه الاستجابة متصلة بالجانب الفكري (العقائدي) ، أم كانت متصلة بالجانب النفسي الصرف . ولسوف نشرح مفصلاً طبيعة الأعراض المرضية أو السمات السويّة لكل استجابة غير ملتزمة بمبادىء السماء أو العكس .

بيد أنّنا نشير هنا عابراً ، الى أنّ التصوّر الإسلامي للعصاب والسوية تتسع دائرته لتشمل الجانب الفكري من السلوك أيضاً .

ويمكننا أدراك هذه الحقيقة ، أي (وحدة) العصاب النفسي والفكري ، حينما نلحظ أن القرآن الكريم مثلاً يُطلق مصطلح (المرض) على ظاهرتين إحداهما (فكرية) والأخرى (نفسية) .

أمّا الظاهرة الفكرية ، فهي (النفاق) حيث تتحدث الآية الكريمة عن سلوك المنافقين ، راصدة بعض سماتهم :

في قلوبهم (مرض) فزادهم الله مرضاً .

فالآية ، تطلق اسم (المرض) على المنافق ، بصفته يصدر عن موقف فكري مناهض لرسالة محمد « ص » . بيد أن هذا الموقف الفكري ـ كما سنرى لاحقاً ـ يفصح عن نمطين من (المرض) أحدهما : طبيعة الموقف الرافض ، والآخر : طبيعة (التذبذب) أو التكلّم بلسانين يخالف أحدهما الآخر . والأول موقف فكري صرف ، والثاني موقف نفسي ، تجمع الأبحاث الأرضية على طابعه المَرضي ـ كما سنوضح ذلك لاحقاً .

وإذا اتّجهنا إلى الآية الكريمة التي تتحدّث عن الاستجابة الجنسية المنحرفة ، عبر مخاطبتها نساء النبي « ص » ، وتحذيرهنَّ من بعض العصابيّين ؛ نجدها تطلق (المرض) على سمة نفسية :

تقول الآية الكريمة :

فلا تَخضَعْنَ بالقولِ . فيطمَع الذّي في قَلبِهِ مَرَضٌ .

ويهمّنا من هذه الآية أن نشير إلى مصطلح (المرض) الذي أطلقته على المنحرفين جنسيّاً ، وهو مصطلح (نفسي صرف) ، بصفة أن الاستجابة الجنسية المذكورة ، لا تخصّ نفراً دون آخر ، فقد يصدر المسلم غير الملتزم عنها ، وقد يصدر الكافر عنها أيضاً . . . أنّها سمة (نفسية) كالتكبّر ، أو الحقد ، أو الحسد ناجمة عن جذر مَرَضي يشترك الآدميون في الصدور عنه . بغض النظر عن (هويّتهم الفكريّة) .

وإذن اطلاق مصطلح (المرض) على نمطين من السلوك فكري ونفسي عبر الآيتين المتقدّمتين ، يدلّنا على أن التصور الإسلامي لمفهوم (العصاب) ، تتسع دائرته لتشمل المفهوم الأرضي ، وتتجاوزه إلى مفهوم يوحّد بين العصاب النفسي والعصاب الفكري .

أمّا التساؤ ل عن الأسباب الكامنة وراء هذا المفهوم الشامل لدلالة (العصاب) ، أو لدلالة (السوية) التي تضادها ، فأمر نحدده مفصلاً في موقع لاحق من هذه الدراسة

وحسبنا أن نشير هنا إلى طبيعة التصوّر الإسلامي لمفهومي العصاب والسوية وتوافقه أو افتراقه عن التصوّر الأرضي في هذا الصدد .

وفي ضوء التحدّد المذكور لدلالة العصاب والسوية ، نتّجه إلى تحديد مفردات كل منهما ، أي إلى التصنيف الذي يتناول أشكال السلوك العصابي أو السلوك السوي .

* * *

إنّ كلاًّ من (علم النفس المرضي) و (علم النفس السوي) يتكفّلان بتحديد مفردات السلوك وتصنيفها . بيد أنّ الملاحظ أنّ الأول منهما في الغالب هو الذي يستأثر باهتمام علماء النفس ، أي أن (العصاب) في الغالب يشكّل المادة التي يحوم عليها نشاط الباحثين .

وطبيعي ، فإنَّ تحديد أصناف العصاب ينطوي ضمناً على فهم ما يضادها من مبادىء (السوية) ، وتبعاً لذلك تنتفي الحاجة إلى الحديث عن أصناف السلوك السوي .

إلّا أننا مع ذلك نواجه عناية الباحثين حيال التعريف بمبادىء السلوك السويّ ، أمراً لافتاً للنظر . وبخاصة في البحث المتّصل بسمات الشخصية ، وما يصاحب ذلك من اللجوء إلى (الأقيسة) و (الاختبارات) التي تروز الشّخصية من حيث الموازنة بين السمات المرضية والسوية لديها .

وبعامة ، يمكننا أن نذهب إلى أن تصنيف السلوك (من حيث مفرداته المتنوعة) يأخذ لدى الباحثين عدة مستويات ، منها :

١ ـ التصنيف العام للأمراض النفسية (العصاب) .

وتصنَّف ـ عادةً ـ إلى :

عصاب القلق ، عصاب الكآبة ، عصاب الخوف ، الهستيريا ، النوراستينيا ، الحصر القهري ، الوسواس .

ويُلاحظ أنَّ هذا التصنيف يتناول أمراضاً بأعيانها تتصل بـ (توتّر) عام يصيب الشخصية . وهذا التوتّر قد يكون (قلقاً) غير عادي ، تصحبه حسّاسية ومخاوف لا مبرّر لها .

وقد يكون (كآبة) يصحبها إحساس بالعجز واليأس وفقدان الثقة . وقد يكون (خوفاً) غير عادي ، من المرتفعات والمياه والدماء والنيران وسواها .

وقد يكون (حصراً) قهرياً يجد المريض نفسه ـ من خلاله ـ مُرغماً على ممارسة أفعال أو ألفاظ أو أفكار مؤلمة لا يستطيع مقاومتها .

وهكذا سائر الأمراض التي تقدّم ذكرها . وواضح ، أنَّ مثل هذا التصنيف يتناول الشخصية من حيث اختلال جهازها الوظيفي وتعطّل أحد أجزائه عن وظيفته الاعتيادية .

٢ ـ التصنيف العام لفعاليات الدفاع :

وهذا التصنيف يتناول مجموعة ما يسمّيه (فرويد) بـ (حِيَلِ الدفاع) : حيث تشكّل هذه الفعاليّات جملة من الأعراض التي تسم المرضى الذين يضمّهم

التصنيف السالف . بيد أنّه يمكن أن يعد طابعاً مرضياً تستخدمه الشخصية (بنحو لا شعوري) لازاحة توتراتها .

ومن هذه الحيل :

١ ـ الإسقاط : وهو إلصاق عيوب المريض بالآخرين . مثل البخيل الذي لا يعي مصدر شذوذه ، فيسقطه على الآخرين ويتهمهم بالبخل .

٢ ـ التسويغ : وهو محاولة ايجاد العذر للسلوك المعيب . مثل . الفاشل في الإختبار المدرسي ، يسوّغه بأنّه ناجم من انشغاله ببعض الظروف الطارئة ، أو عدم أهمية الاختبار .

٣ ـ النكوص : وهو الارتداد إلى سلوك الطفولة في حالة مواجهة الاحباطات المختلفة ، مثل اجتلاب العطف ، أو البكاء ، أو . . . الخ وهكذا سائر الحيل الدفاعية .

٣ ـ التصنيف العام للأمزجة :

وهو تصنيف يتناول أشكال الأمزجة للآدميين ، من حيث صلتها ببنية الشخصية ، مثل التصنيف الاغريقي المعروف للأمزجة الأربعة الدموي ، الصفراوي ، البلغمي ، السوداوي . وكالتصنيف الحديث لأشكال ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية يحاول الباحثون من خلالها ايجاد الصلة بين التركيب الجسمي والمزاج ، وهذا من نحو ايجاد الصلة مثلاً بين (الشكل الجسمي) البدين) ، وبين ميل صاحبه إلى الإنطواء ، الكآبة . . . وهكذا .

وواضح ، أنَّ مثل هذا التصنيف للأمزجة ، يتناول نَمَطي السلوك (العصابي ـ والسويّ أيضاً) . إلاّ أنّه في حالات الاختلال العقلي أو النفسي يربط الباحثون بين الأمزجة المذكورة وبين أمراض العصاب التي تقدّم ذكرها في التصنيف الأسبق ، وبين أمراض الذهان أيضاً .

٤ ـ التصنيف العام للسمات :

وهذا التصنيف يتضمن مجموعة من السمات يختلف الباحثون في تحديدها

من واحد لآخر حيث تمثّل (السمات) طابعاً عاماً يميّز هذا الفرد أو ذاك . ومن أمثلة ذلك ، التصنيف الثنائي لـ (يونج) فيما يصنّف الأفراد إلى انطوائيين بعامة أو انبساطيين . وتصنيف (اولبورت) الثلاثي لسمات الشخصية ، سمة رئيسية تطبع مجمل سلوك الشخصية ، وسمات مركزية ما بين (٥ ـ ١٠) تبرز بوضوح في سلوكها . ثمّ سمات ثانوية متنوعة .

وتصنيف (كاتيل) لسمات الشخصيّة العامة ما بين (٥ ـ ٢٥) .

مثل ، السيطرة وضدها الخضوع .

مثل ، الشجاعة وضدها الجبن .

مثل ، المرح وضده الاكتئاب الخ .

وأخيراً ، التصنيف العام لمجمل السلوك ، وهذا التصنيف يتضمّن قوائم بالسلوك في مختلف مستوياته ، سواء أكان السلوك انفعالاً أو مزاجاً أو خُلُقاً .

والتصنيفات الأخيرة (المزاج ، والسمات ومجمل السلوك) يُتناول عادة من خلال التقابل بين ما هو شاذ أو سوي ، كما تتناول من حيث تداخل بعضها مع الآخر فضلاً عن أنها تُتناول من حيث تقسيمها إلى ما هو رئيسي أو فرعي .

* * *

وبعامة ، فإنّ هدفنا من العرض السريع لتصنيفات البحث الأرضي أن نخلص منها إلى التصنيف الإسلامي للسلوك وملاحظة تصوره لمفرداته العصابية والسوية من خلال المقارنة بينه وبين البحث الأرضي .

والآن ، ما هو التصنيف الإسلامي للسلوك ؟

إنّ التصنيف الإسلامي للسلوك ، يتحدّد بوضوح في نمطين أشرنا إليهما ، وهما : (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الشذوذ والسّويّة) .

أمّا (مفردات) الشذوذ والسويّة ، فإنّ كلاً منها يخضع لنمط خاص من التصنيف .

فالشذوذ يتناول كلاً من (الذهان) و (العصاب) . أمّا الذهان فأنّه يُتناول

من زواية الطبّ العقلي بنحو مستقل .

وأمّا (العصاب) ، فأنّه يمثّل ذخيرة حيّة يتوفّر التشريع على دراستها بنحو ملحوظ حتى ليشمل كافة الأوامر والنواهي ، المتصلة بجوانب النشاط المادي والعقلي ، حيث ترتكن صياغتها إلى التدريب على ما هو (سويّ) من السلوك ، واجتناب ما هو (عصابي) منه .

وملاحظة هذا الجانب ، يتّخذ نمطين من التناول :

أحدهما : يمكن استخلاصه من مجمل مبادىء الشريعة (نتحدث عنه لاحقاً .

والآخر : يتمثّل في عملية التصنيف لمفردات السلوك .

وهذا ما نتحدث عنه الآن :

تصنيف العصاب :

يخضع المشرّع الإسلامي ، العُصاب لأكثر من تصنيف ، ولأكثر من منهج .

فالمشرّع يصنّفه كما قلنا حيناً من الزواية النفسية الخالصة على نحو ما هو مألوف في الأبحاث الأرضية ، سواء أكان ذلك متصلاً بالأمراض العامة ، أو الأمزجة ، أو السمات .

كما يصنّفه حيناً ثانياً من الزاوية الفكرية الخالصة . ويصنّفه حيناً ثالثاً من الزاويتين جميعاً ، رابطاً بين العصاب النفسي والعصاب الفكري جاعلاً منهما (وحدة) لا انفصام بين جزئيّاتها .

ومستويات التصنيف المذكور ، تتخذ حيناً شكل قوائم شاملة مستوعبة لكل مفردات السلوك ، وتتّخذ حيناً آخر رقماً غير محدّد قد يكون واحداً أو أكثر ، وقد يصاغ في ثنائيّات أو رباعيّات . . . الخ . حسب (السياق) الذي ترد المعالجة من خلاله .

ويهمّنا من المستويات المذكورة ، أن نُشدّد على أبراز الجانب النفسي من

التصنيف ، ومن ثمّ إبراز (وحدة) العصاب النفسي والفكري ، بصفة أنّ هذين الجانبين يبلوران مفهوم العصاب في التصوّر الإسلامي وافتراقه عن التصوّر الأرضي ، بنحو متميّز ، وبخاصة الجانب الأخير (أي وحدة العصاب الفكري والنفسي) .

١ ـ وحدة العُصاب :

لعلّ أبرز المعالجات التي تتناول الصلة بين المرض النفسي والمرض الفكري ، هي معالجة الإمام علي «ع» في نصّ يوازن فيه بين ثلاثة أنماط من السلوك .

١ ـ الكفر ـ ٢ النفاق ـ ٣ الإيمان .

طبيعي ، أن كلاً من « الكفر » و « النفاق » يجسدان المرض . في حين أن « الإيمان » يجسّد السلوك السوي .

بيد أنَّ ما يعنينا هو أن الإمام علي « ع » جعل كلاً من الاتجاهات الفكرية الثلاثة قائماً على أساس نفسي صرف ، فجعل الإيمان قائماً على أساس نفسيّ سليم (وهو ، السويّة) ، وجعل الكفر والنفاق قائمين على أساس نفسي مضطرب (وهو ، الشذوذ أو العصاب أو المرض) .

ومن الواضح أنَّ الكفر هو رفض الاعتقاد صراحة بوجود المُبدع وتعاليمه . أمّا النفاق فهو بدوره رفضٌ للمبدع وتعاليمه ، إلاّ أنّه رفض غير صريح ، بل رفض باطني ، تملي المصلحة الذاتية على صاحبه أن يُظهر خلافه .

والمهمّ ، أنَّ كلاً منهما يمثّل أسلوباً مَرَضياً في التعامل مع السماء وتعاليمها .

والآن ، ما هي الأسس المرضية لهذا التعامل ؟

لنقرأ ما كتبه الامام « ع » في هذا الصدد ، ولنبدأه بالحديث عن « الكفر » . يقول « ع » :

بُني الكفر على أربع دعائم :الفسق ، والغلوّ ، والشكّ ، والشبهة والفسق على أربع شعب ،على :الجفاء ، والعمى ،والغفلة ، والعتو

والغلوّ : على أربع شعب ، على : التعمق بالرأي ، والتنازع فيه ، والزيغ ، والشقاق ، فمن تعمّق لم ينته إلى الحق ، ولم يزده إلاّ غرقاً في الغمرات ، ولم تنحسر عنه فتنة إلاّ غشيته أخرى . ومن نازع في الرأي وخاصم ، شهر بالحمق من طول اللجاج الخ .

والشكّ على أربع شعب ، علىٰ : المرية ، والهول ، والتردد ، والاستسلام

والشبهة على أربع شعب ، علىٰ : اعجاب بالزينة ، وتسويل النفس ، وتأول العوج ، ولبس الحقّ بالباطل .

إنّ هذا النصّ ، يتضمّن (٢٠) عشرين نمطاً من السلوك . كلّها تنتسب إلى (المرض) و (العصاب) بمعناهما الأرضي ، دون أن يتضمّن أي نمط من السلوك بالموقف الفلسفي من الحياة ، فـ (الغلظة) في الطبع مثلاً و (الفظاظة) في الخلق ، و (الخرق) في التعامل ، وعدم الصلة والبّر والرفق ، كلها إفصاح عن (الجفاء) الذي جعله النص أول سلوك من شعبة (الفسق) وأولّ دعامة من « الكفر » ، . . . هذه الأنماط من السلوك تظلّ ذات طابع نفسي صرف ، ما دامت تتصل بالنزعة العدوانية (من غلظة وقسوة ونحوهما) ، فيما تقف في أعلى السُّلم من افرازات العصاب .

أمّا الدعامة الثانية من (الكفر) فتتمثل في (الغلو) ، ويتفرّع عنها أنماط من السلوك ، مثل (التعمّق ، التنازع الخ) . وواضح أن (الغلو) بعامة هو : المبالغة في التعامل مع الظواهر ، وتحميلها أكثر من الواقع ، بما تستتليه من (عناد) و (مخاصمة) ودخول إلى عوالم الوهم ، والتداعي المريض في الاستجابة (لم تنحسر عنه فتنة إلاّ غشيته أخرى) ، . . . هذه الأنماط من السلوك تعرفها

(١) تحف العقول . صفحة ١١٥ مؤسسة الأعلمي .

لغة علم النفس المرضي بنحو واضح ، لا يحتاج إلى التعقيب .

أمّا الدعامة الثالثة ، فتقوم على ظاهرة (الشكّ) . ولا حاجة أيضاً إلى التعقيب على (الشك) وانتسابه الواضح إلى العصاب في سريانه وراء عصاب القلق ، والحصر ، والهستيريا . . . الخ .

وأمّا الدعامة الأخيرة ، فهي (الشبهة) ، وهي بدورها واضحة الصلة بالأمراض النفسية ، ما دامت لا تتعامل مع الظواهر بنحوها السليم ، بقدر ما يتعامل المريض من خلالها ـ مع اوهامه (يتأول ، يتسوّل ، يُلابس الخ) دون أن يستبصر حقيقة سلوكه القائم على رواسب قائمة ، غائبة عن وعيه .

إذن ، هذه القائمة المتضمّنة عشرين نمطاً من السلوك ، تجسّد سمات مرضية ، يقرّها علم النفس الأرضي تماماً ، ممّا يفسّر ـ بوضوح ـ أنَّ الشخصية الكافرة (غير المؤمنة بالله) إنَّما تنطلق من أسس نفسية مريضة في سلوكها حيال السماء . ومن ثمَّ ، يعني أن العصاب النفسي والفكري ، يشكّلان (وحدة) لا انفصام لها .

وأمّا (النفاق) بصفته شطراً آخر من (الكفر) ، فينتسب بدوره إلى أسس نفسية مريضة في التعامل مع السماء .

فالنفاق بعامة ، يعني تقمّص الشخصية وارتداءها قناعين مختلفين . ولا أدلّ على طابعها المرضي من انتسابها إلى ما يسمّيه أحد علماء النفس بـ (الشخصية النفعية) ، وهي واحدة من أنماط أربعة يسمها الباحث المذكور (فروم) بسمات (الانتهازية) و (الحقد) و (التحايل) و (الغيرة) . وهذه السمات لمطلق الانتهازي .

وقد قدّم الإمام علي « ع » ، وصفاً دقيقاً للنفاق ، ضمّنه أيضاً عشرين (٢٠) نمطاً من السلوك ، تقوم بأكملها على أسس نفسية مريضة . واعتبرها خلفية للموقف الفلسفي من الكون متجسّداً في شخصية (المنافقين) الذين يرتدون قناعين في موقفهم من السماء .

ولنقرأ ما كتبه الإمام علي « ع » في هذا الصدد [1] :

النفاق ، على أربع دعائم ، على : الهوى ، والهوينا ، والحفيظة ، والطمع .

فالهوى ، على أربع شعب ، على : البغي ، والعدوان ، والشهوة ، والعصيان .

والهوينا ، على أربع شعب ، على : الغيرة ، والأمل ، والهيبة ، والمماطلة .

والحفيظة ، على أربع شعب ، على : الكبر ، والفخر ، والحمية ، والعصبية .

والطمع ، على أربع شعب ، على : الفرح ، والمرح ، واللجاجة ، والتكبّر .

هذه القائمة من أنماط السلوك ، تحدّد بوضوح أصول النفاق الفكري (الموقف الفلسفي المنافق حيال السماء) ، وكلّها قائمة على أعراض مرضية لا تحتاج إلى التعقيب في وضوح صلتها بالعصاب النفسي .

إنَّ العصبية ، والحميّة ، والكبّر ، والمماطلة ، والخيلاء ... الخ ، تعدّ أمثلة واضحة في حقل الأمراض النفسية ، ممّا يعني أنَّ أيّ موقف (منافق) حيال رسالة السماء ، إنَّما يستند ـ في خلفياته ـ إلى سمات الشخصية العصابية ، وليست الشخصية السوية . ويعني ـ من ثمّ ـ أن العصاب الفكري والنفسي يشكلّان (وحدة) لا ينفصم أحدهما عن الآخر . على أنَّ ممّا تجدر ملاحظته ، أن الفارق بين العصابين (الكفر والنفاق) إنَّما يستند إلى الفارق بين نمطين من الاستجابة المريضة حيال الظواهر ، فهناك استجابة مريضة تتّصل باضطرابات التفكير مثل العمى ، والغفلة ، والشك ، والشبهة والالتباس وسواها من القائمة المتضمّنة أصول (الكفر) ، ... يُقابلها الاستجابة (النفعية) التي تتعامل مع الظواهر بمقدار ما تحقّقه من اشباع مريض لحاجات (الذات) ،

---

(١) نفس المصدر . صفحة ١١٦ .

مثل ، اللعب واللهو والأمل والإغترار ، والتكبّر ، والفخر وسواها من أنماط السلوك التي تضمّنتها قائمة (أصول النفاق) .

من هنا ، ينبغي أن ندرك مدى الدقة التي انطوت عليه ملاحظة الإمام علي « ع » في تفرقته لنمطي العصاب ، الكفر والنفاق ، « فالكافر » تنسحب اضطرابات تفكيره مع الظواهر العامة ، على نمط (تفكيره) حيال السماء ، « فالأعمى » لا يبصر حقائق الحياة ، و (الغافل) تحتجزه غفلته عن الاستبصار . و (الشاك) يمنعه الشك من اليقين بالحقائق ، و (المشتبه) يزرع ضباباً حولها ، وهكذا . . . هذا التعامل مع الحقائق اليومية ينسحب على تعامل المريض مع (السماء) أيضاً ، فنجده ينطلق من نفس (العمى) في عدم استبصاره بحقائق السماء ، ومن نفس (الغفلة) عنها ، ومن نفس (الشك) بها ، ومن نفس (الشبهة) حيال حقائق السماء .

إذن ، العمى ، والغفلة ، والشك ، والشبهة وسواها من القائمة التي تضمنت (٢٠) نمطاً من (أصول الكفر) ، تظلّ تعبيراً عن اضطرابات (التفكير) بعامة ، حيث تنسحب على اضطراب التفكير حيال السماء أيضاً ، وتنقاد الشخصية في نهاية المطاف إلى (الكفر) .

فإذا اتّجهنا إلى (النفاق) ، لحظنا أن الأصول النفسية له تنسحب بدورها على (النفاق العقائدي) من خلال التعامل (النفعي) مع الظواهر ، ونشدان الاشباع المريض لحاجات الذات .

من هنا ، نجد أن الإمام علياً « ع » لم يضمّنها سمات (الكفر) (مع أنهما مشتركان في سمات عامة لكل العصابيين) بل ضمّنها ظواهر تتصل بالتعامل (النفعي) مع الأشياء ، فالمريض الباحث عن الأشباع (النفعي) للذات ، يظلّ يعني بـ (الأمل) ، و « يغترّ » بما حقّقه من اشباع ، و (يتهيّب) من الإحباط ويتجه إلى اشباع وهمي من خلال (التكبّر) و (الفخر) و (التعصّب) وسواها . . .

هذا النمط من التعامل (النفعي) المريض مع حقائق الحياة اليومية ،

ينسحب على تعامل المريض مع حقائق « السماء » أيضاً ، فنجده حفاظاً على مكتسباته الاقتصادية والاجتماعية يعلن ـ ظاهراً ـ ايمانه بالسماء ، لكنَّه (ينهزم) عند اعلان (الجهاد) مثلاً .

على أية حال ، يعنينا ممّا تقدّم ، أن نشير إلى أن الاتجاهات الفكرية (غير المرتبطة بالسماء) تظلّ في موقفها المذكور ، ذات صلة بجذور مرضية الأصل فيها ، أن تعاملها مع وقائع الحياة التي تواجهها ، قد انسحبت على تعاملها مع السماء ، على نحو ما أوضحناه .

وهذا ما يفسّر لنا (وحدة) العصاب النفسي والفكري عبر واحد من التصنيف الذي يقدّمه المشرّع لأنماط العصاب .

إنَّ أهمية التصنيف المذكور إلى (أربعين) مفردة من أعراض (العصاب) ، تتمثل في عملية (الحصر) أولاً ، أي عملية (ترقيمها) في عدد محدّد من المفردات ، وهذا العدد المحدد لم تحصل عليه تصنيفات البحث الأرضي بكل أشكالها .

وتتمثل أهميتها ثانياً في أنَّها تجسّد (أصولاً نفسية) عامة تغلّف الآدميين كافة من حيث انتسابها إلى أحد قطبي الشخصية (الشهوة أو الذات) من حيث اقتيادها إلى الإلتواء الفكري ، لا أنَّها (مفردات) من السلوك الذي يميّز فرداً عن آخر .

وتتمثّل أهميتها ثالثاً في انشطارها إلى مجموعتين من « الأصول » هما ، ضبابية الاستجابة ووضوحها .

وهاتان الخصوصيتان هما افراز الجانب الشهوي أو الذاتي من الشخصية بكل أشكال سلوكها ، أيّاً كان هذا السلوك .

ولنضرب أمثلة على ذلك ، نستقيها من التصنيف الأرضي نفسه :

ولنقف عند التصنيف العصابي للأمراض (القلق ، الكآبة ، الحصر ، الوسواس ، الهستيريا ، الوهن العصبي ، المخاوف) .

فهذه الأمراض لا تخلو من استجابة ضبابية ، أي : ضياع الخيط الذي

يحقّق لدى الشخصية اشباعاً تنشده في عملية بحثها عن اللذة .

فالشخصية (القلقة) لا قرار لها ، نتيجة لعدم وضوح الأسباب المقلقة ، أو لبس الأهداف التي تنشدها .

والشخصية (الكئيبة) يلفها العجز واليأس وعدم الثقة ، نتيجة للغموض المتقدم نفسه من حيث الأسباب والأهداف .

أمّا الشخصية (الخائفة) فلا تحتاج إلى التعقيب .

وأمّا الشخصية (الحصرية) و (الموسوسة) ، مع الغموض الذي يلفّ استجابتها ، لا تحتاج بدورها إلى التعقيب ، ما دام (الموسوس) يتعامل أساساً بغموض مع الظواهر ، وما دام (الحصري) تتسلط عليه الأفكار بالمستوى ذاته من حيث غموض المصدر والهدف .

وحين نتّجه إلى (آليّات الدفاع) نجدها جميعاً خاضعة لنمطي الاستجابة المضبّبة أو الواضحة ، فهي من جانب مضبّبة ما دامت أساساً نابعة من (لاشعور) الشخصية ، فالفرد الذي (يُسقط) عيوبه على الآخرين ، يظلّ جاهلاً مصدر تجاربه الطفولية التي رسبت في لا شعوره ، والذي يقدّم (تبريراً) لسلوكه المعيب يظلّ متصفاً بالسمة ذاتها . و (الناكص) نحو السلوك الطفلي محكوم بنفس الظاهرة ، وهكذا .

وأمّا ظاهرة (الوضوح) في الاستجابة ، فتتمثّل في وضوح (الأهداف) التي تنشدها الشخصية في بحثها عن اللذة .

وأوضح أمثلتها ، الشخصية السيكوباثية التي تتعامل بوضوح مع كل الظواهر ، كالمنحرف جنسياً ، والسارق ، والخمّير ، والمعتدي ، و . . . و . . . الخ ، فكل هذه الأنماط حينما تتعامل مع الظواهر المذكورة ، إنّما يتسم تعاملها بـ (وضوح) الاستجابة (النفعية) لديها ، تنشد الاشباع العاجل بأيّ ثمن كان .

ومع أنّها تشترك مع الفئآت المريضة السابقة (أي : القلقة ، الكئيبة ، الحصرية ، الموسوسة ، الخائفة . . .) بضبابيّة المصدر والهدف من وراء سلوكها ،

إلّا أنَّ الطابع العام لاستجابتها يتمثّل في (وضوح) الاشباع الذي تلحّ على تحقيقه ، في حين أنَّ الطابع العام للفئآت السابقة هو (ضبابيّة) أو (تمزّق) استجاباتها من حيث التوتّر الذي تحياه دائماً .

إذن ، كل أنماط السلوك العصابي لا تخلو من احدى استجابتين أو كلتيهما على الذي حدّده « ع » في التصنيفين المذكورين .

وهذا كلّه من حيث انشطار الأصول النفسية إلى مجموعتين .

أمّا من حيث ترقيمها في (٤٠) مفردة ، فإنَّ ذلك مفصح عن أن كل أنماط السلوك العصابي والمتّصل بالموقف الفكري . (أيّاً كان نمطها) لا يخلو من واحد أو أكثر من الأصول المذكورة ، وإلى أنّها تشكّل (جذوراً) لها .

إنَّ أهم ما ينبغي لفت الانتباه إليه هو حصر السلوك العصابي في نمطين لم يلتفت إليهما أيّ باحث طوال تاريخ علم النفس المرضي ، ونعني بهما الكفر والنفاق . أي أن السمات العصابية التي يحدّدها علماء النفس في قوائم أو يصنّفونها وفق فعاليات دفاعية ، أو أمراض عامة ، أو أمزجة أو غيرها ، كل هذه التصنيفات غافلة عن امكان حصرها في سلوكين رئيسين عامين يتفرع عنهما كل مفردات السلوك . . . فالعصاب أمّا أن يكون (كفراً) أي نكراناً لحقائق الحياة وارتباطها بمبدع ، أو (نفاقاً) أي بحثاً عن اشباع ذاتي . وكلاهما باقرار علماء النفس (مرض) ، فالمنكر للحقائق يحيا في عالم الوهم ، وهو سمة رئيسة للمرض ، والباحث عن الاشباع يحيا في عالم الذات وهو سمة رئيسة أيضاً ، أيّ أن السمتين الرئيسيتين هما اللتان يتفرّع عنهما أنماط السلوك .

إذن ، نلفت الانتباه للمرة الجديدة إلى اهمية هذا النص للامام علي « ع » .

* * *

كان التصنيف المتقدّم للامام علي « ع » يتناول « الأصول النفسية » للعصاب .

ونواجه الآن تصنيفاً للإمام الصادق « ع » يتضمّن (٧٥) مفردة من أنماط

(السلوك) ، يتناول بالاضافة إلى ما هو (مزاجي) منه ، ما هو (فكري) ، وما هو (ادراكي) أيضاً .

والفارق بين التصنيفين أنَّ الأخير منهما شامل لكل الأصول ، أي لكل افرازات الجانب (الشهوي ـ الذاتي) ، والجانب (العقلي ـ الموضوعي) في تركيب الشخصية .

وقد سبقت الإشارة إلى أن (الجانب الادراكي) لدى الشخصية غير منفصل عن (الجانب الوجداني) منها . كما أنَّ العصاب (النفسي) غير منفصل ـ في التصوّر الإسلامي ـ عن العصاب (الفكري) .

وفي ضوء هذه الحقيقة ، يجيء التصنيف إلى (٧٥) مفردة ، نمطاً آخر ، مستوعباً لكل الأصول التي يتحرك الآدميون من خلالها في شتى استجاباتهم حيال الظواهر .

ولنقف عند هذا التصنيف ، حيث يقدّم الامام الصادق « ع » مفردات السلوك (السوي) قبال السلوك (العصابي) في قائمة يستهلها بالإشارة إلى مصطلحي (الخير والشر) ، حيث يجعل الأول منهما تجسيداً للجانب (العقلي) من الشخصية ، والآخر تجسيداً للجانب (الشهوي ـ الذاتي) منهما ، مع ملاحظة أنَّه يستخدم مصطلحي (العقل والجهل) ـ بديلين لمصطلحي (العقل والشهوة) بصفتهما شطري الشخصية .

ولنقرأ القائمة ، حيث تضع قبال كل سمة ايجابية ، سمة سلبية على نحو ما نلحظه في تصنيفات البحث الأرضي لسمات الشخصية :

الإيمان	الكفر	التصديق	الجحود
العدل	الجور	الرضى	السخط
الطمع	اليأس	التوكّل	الحرص
الرحمة	الغضب	العلم	الجهل
العفة	التهتّك	الزهد	الرغبة
الرهبة	الجراة	التواضع	الكبر

الحلم	السفه	الصمت	الهذر
العفو	الحقد	الرقّة	القسوة
الصبر	الجزع	الصفح	الانتقام
التفكّر	السهو	الحفظ	النسيان
المواساة	المنع	الوفاء	الغدر
الخضوع	التطاول	السلامة	البلاء
الصدق	الكذب	الحقّ	الباطل
القنوع	الحرص	المهنة	البغي
الإخلاص	الشوب	الشهامة	البلادة
المعرفة	الانكار	المداراة	المكاشفة
الكتمان	الافشاء	الجهاد	النكول
البرّ	العقوق	الحقيقة	الرياء
التقية	الاذاعة	الانصاف	الحميّة
الحياء	الخلع	القصد	العدوان
السهولة	الصعوبة	البركة	المحق
القوام	المكاثرة	الحكمة	الهوى
السعادة	الشقاء	التوبة	الإصرار
الألفة	الفرقة	السخاء	البخل
المحافظة	التهاون	الاستغفار	الاغترار
الرجاء	القنوط	الأمانة	الخيانة
الشكر	الكفران	الدعاء	الاستنكاف
الرأفة	الغرة	الفهم	الغباوة
الفهم	الحمق	سلامة الغيب	المماكرة
الرفق	الخرق	الصون	النميمة
التؤدة	التسرّع	المعروف	المنكر
الاستسلام	الاستكبار	النظافة	القذارة

اليقين	الشك	الراحة	التعب
الغنى	الفقر	العافية	البلاء
التعطّف	القطيعة	الوقار	الخفّة
الطاعة	المعصية	الفرح	الحزن
الحبّ	البغض	النشاط	الكسل
		الستر	التبرّج[1]

يُلاحظ في القائمة المذكورة ، أنَّها تتناول أصولاً عامة للعصاب من نحو الحقد ، القسوة ، الانتقام ، إبغض ، الخيانة ، الغدر ، المماكرة ، النميمة . . . . وهي جميعاً سمات لافتة لـ (الشخصية العدوانية) .

كما أن سمات من نحو : الحزن ، الشقاء الجزع ، السخط ، اليأس . . . تظلّ طوابع للشخصية (المنطوية) و (المكتئبة) ، فضلاً عن أنَّ سمات من نحو : الشك ، الجحود ، الإنكار ، النكول . . . . تظلّ طابعاً للشخصية (القلقة) ، وهكذا .

ولا يغب عن بالنا ، أنَّ بعض السمات التي وردت في القائمة المذكورة ، تمثّل سمات عقلية من نحو : الغباء ، والنسيان . . .

والمهمّ ، أن السمات البالغ عددها أكثر من (٧٠) سبعين سمة ، تظلّ أنماطاً من السلوك العصابي الذي تألفه البحوث الأرضية في شتى تصنيفاتها لأمراض العصاب أو لسمات الشخصية المريضة ، في حين أن السمات (الفكرية) الخالصة تمثّل سمة واحدة أو أثنين ، وردت في أول القائمة ، ونعني بها سمة (الكفر) ومقابلها (الايمان) ، ممّا يعني مدى صلة الأمراض النفسية ـ في شتّى أنماطها ـ بالمرض الفكري (الكفر) وتواشج الأصول النفسية لهما ، أي وحدة العصاب الفكري والنفسي ، مقابلاً لوحدة السوية نفسياً وفكرياً .

* * *

(١) البحار صفحة ١١٠ ـ ١١١ العقل والجهل وتحف العقول ـ ٢٩٦ .

إنَّ التصنيفين المتقدمين ، يشكلان أصولاً نفسية لكافة أنماط السلوك .
وهناك نمط ثالث من التصنيف يتناول إلحاح وأهمية بعض الأصول بالقياس إلى سواها ، كما يتناول الجانب البيولوجي من الأصول من حيث طرائق اشباعه من خلال الإلحاح والأهمية ذاتها

وهذا النمط من التصنيف بدوره ، يتناول الصلة بين العصاب الفكري والعصاب النفسي ، من خلال الإشارة إلى الجذور التاريخية لنشأة العصاب ، وانسحابه على الموقف الفكري .

ولقد أشارت نصوص التشريع إلى أنَّ كلاً من التكبّر والحرص والحسد - وهي سمات نفسية كما هو واضح - كانت السبب وراء أول تمردٍ على السماء وتعاليمها .

يقول الامام علي بن الحسين « ع » في هذا الصدد :

. . . للمعاصي شعب ، فأوّل ما عُصِي الله به (الكبر) ، معصية ابليس حين أبىٰ واستكبر . . .

ثمّ (الحرص) وهي معصية آدم وحواء . . . .

ثمّ (الحسد) وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله .

ويشير الامام « ع » بعد ذلك إلى سمات سبعٍ تسلسلت تاريخيًّا أو تعاقبت بعامة بعد السمات الثلاث المذكورة ، يقول « ع » :

فتشعب من ذلك حبّ النساء وحبّ الدنيا وحبّ الرئاسة وحبّ الراحة ، وحبّ الكلام وحبّ العلو الثروة ، فصرن سبع خصال ، فاجتمعنَ كلّهنّ في حبّ الدنيا[1] .

وفي نص آخر للنبي « ص » . جاء قوله :

أوّل ما عصي الله به ستة : حبّ الدنيا ، وحبّ الرئاسة ، وحبّ الطعام ، وحبّ النوم ، وحبّ الراحة ، وحبّ النساء [2] .

---

(١) الوسائل . باب ٦١ حديث ٢ ، جهاد النفس .

(٢) الوسائل . باب ٤٩ حديث ٣ ، جهاد النفس .

ويهمّنا من النصوص الثلاثة المتقدمة ، ربطها بين (المعصية) ـ وهي موقف فكريّ يتمثّل في التمرّد على أوامر السماء ـ وبين سمات نفسية مرضية هي : الكبر ، والحسد ، والحرص ، ثمَّ سمات نفسيّة تتصل بطرائق الإشباع المرضي لدوافع الجنس والطعام والتفوق وغيرها .

إذن ، نستخلص من كلّ ما تقدّم ، أنَّ كل مستويات التمرّد على السماء وتعاليمها ، ناجمة عن المرض النفسي وليس عن موقف فكري موضوعي ، سواء أكان التمرّد يتجسّد في انكار المبدع للكون ، أو عدم الإلتزام بتعاليمه . مما يعني من ثمَّ . وحدة العصاب الفكري والنفسي ، فيما لا سبيل إلى فصم أحدهما عن الآخر .

والمهمّ بعد ذلك أن نشير إلى أنَّ المشرّع الإسلامي في نظرته للعصاب أو للمرض النفسي يخضع العملية لأكثر من تصنيف ، منها هذا التصنيف الذي يربط بين الأمراض النفسية وبين الاتجاهات الملحدة أو غير الملتزمة بمبادىء السماء على تنوع السمات ، وتميزها في سمات عامة ، وخاصة مع ملاحظة أن أكثر من باحث أرضي قد انتبه إلى وجود مثل هذه الصلة بين المرض النفسي وبين الإلحاد أو مطلق التمرّد على المبادىء الدينية .

على أية حال ... إذا تجاوزنا هذا النمط من التصنيف ـ وهو ينطوي دون شك على خطورة بالغة المدى ـ ما دام يلقي الضوء على الصلة بين المرض والموقف اللاديني ... أقول : إذا تجاوزنا هذا النمط من التصنيف ، أمكننا أن نتّجه إلى تصنيف آخر يتناول المرض النفسي من الزاوية الخالصة ، أي الزاوية التي يألفها البحث الأرضي في معالجاته لهذا الجانب .

فما هي تصوراته في هذا الصدد ؟ ؟

* * *

إذا دقّقنا النظر في معالجة الامام علي « ع » ، أمكننا أن نرصد (٤٠) أربعين سمة مرضيّة . وإذا دققنا النظر في القائمة التي قدّمها الامام الصادق

« ع » ، أمكننا رصد (٧٥) خمس وسبعين سمة مرضية . . . هذه السمات مع تداخل البعض منها بالآخر ، تشكّل قائمة شاملة لكل أنماط السلوك المرضي ، سواء أكانت السمات متّصلة بالجانب النفسي أو لنقل بالجانب المزاجي من الشخصية ، أو كانت متصلة بالجانب الأخلاقي ، أو كانت متصلة بالجانب العقلي . . .

وهذا يعني أن القائمتين المذكورتين تمثلان تصنيفاً احصائياً لنمط من السمات التي لا ترقى إلى درجة المرض النفسي الخطير ، أي المرض الذي يمثّل اضطراباً وظيفياً كالهستيريا ، والحصر ، والكآبة ونحوها ، كما لا يصل إلى درجة الأمراض السيكوباتية التي تمثّل انحرافاً خطيراً في سلوك الشخصية . . . بل تبقى سمات عامة تعرض للأفراد جميعاً بنسب يختلف حجمها من واحد لآخر ، قد يصل تضخّمها إلى درجة المرض النفسي الخطير ، وقد لا يصل إلى ذلك . والمهمّ أنّها تظلّ أعراضاً مرضية مفصحة عن عدم توازن الشخصية ، أي أنها مؤشر إلى أنّ الشخصية يسمها طابع (العصاب) لا (السوية) .

والمشرّع الإسلامي حين يُعنى بهذا الجانب ، ويحرص على تصنيف شامل لكل السمات على النحو الذي لحظناه ، إنّما يأخذ بنظر الاعتبار عمومية هذه السمات وانسحابها على غالبية الأفراد ، مع ما يصاحب ذلك من امكانية محوها ، واجراء عمليات التعديل لها .

وخارجاً عن ذلك ، فإن الأمراض التي يخلع البحث الأرضي طابع الخطورة عليها ونعني بذلك الأمراض العصابية المعروفة ، عصاب الكآبة ، والنورستانيا والهستيريا ، ونحوها . . . هذا النمط من الأمراض يتناوله المشرّع الإسلامي من زاوية أخرى تتصل بالطبّ العقلي ، بضمنها أمراض الذهان أيضاً ، حيث يقوم بتشخيصها ، مقدّماً توصياته الطبيّة في معالجاتها ، وهو أمر خارج عن نطاق دراستنا النفسية الخالصة .

بيد أننا لا نعدم الإشارة إلى بعض الأمراض الخطيرة أو غير الخطيرة ممّا يتصل بهذا النمط من الأعراض ، يتوفّر المشرّع الإسلامي عليها ، مشيراً إليها

من خلال تصنيف ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أو أكثر في هذا الصدد من نحو قوله « ع » في صدد بعض السمات التي لا تكاد تخلو منها شخصية .

ثلاثة لم ينج منها نبيّ فمن دونه : التفكّر في الوسوسة في الخلق ، والطيرة والحسد[1] .

وفي صدد السمات الجسمية وصلتها بالمزاج :

خمسة خلقوا ناريين : الطويل الذاهب ، والقصير القمىء . . . الخ [2] .

وفي صدد بعض الممارسات المتصلة بالوسواس :

أربعة من الوسواس : أكل الطين ، وتقليم الأظافر . . . الخ [3] .

وفي صدد بعض الآثار الكيميائية وغيرها في انسحابها على سمة عقلية هي النسيان :

تسعة تورث النسيان ، أكل التّفّاح الحامض . . . الخ[4] .

وفي صدد بعض الأمراض الخطيرة في الشخص ، وصلتها بالمزاج :

فإذا حلّت به الحرارة أشر وبطر وفجر واهتزّ وبذخ . وإذا كانت باردة اهتمّ وحزن واستكان وذبل ونسي وأيّس [5] .

إنَّ أمثلة هذه النصوص ، تتناول تشخيص بعض السمات المزاجية والعقلية ، بعضها ينتسب إلى أمراض خطيرة وبعضها إلى ما دون ذلك ، فالنصّ الأخير مثلاً يجسدَ فيما يسميّه البحث الأرضي بسمة « المرح » مقابل « الإكتئاب » ، حيث يتّصف المريض في الحالة الأولى بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة وما إليها ، وفي الحالة الثانية بالكآبة والبلادة والخمول و . . . الخ .

ومثل هذا التصنيف تتناوله الأبحاث الأرضية ـ عادة ـ أمّا ضمن تصنيف

---

(١) الوسائل . باب ٥٥ حديث ٨ ، جهاد النفس .

(٢) الخصال . صفحة ٢٨٦ ـ منشورات جامعة المدرسين .

(٣) نفس المصدر . صفحة ٢٢١ .

(٤) نفس المصدر . صفحة ٤٢٢ .

(٥) البحار . صفحة ٣٠٢ ، مجلد ٥٨ ، السماء والعالم .

ثنائي للنوع الإنساني . . . حيث المزاج الانطوائي أو الانبساطي أو الدوري في حالات العصاب الشديد أو الذهان ، كما تتناوله ضمن تصنيفات عامة للسمات ، بضمنها سمة المرح قبال الكآبة .

كما أنَّ النصّ الإسلامي الذي أشار إلى (المزاج الناري - خمسة خلقوا ناريين) ، يجسّد فيما يسميّه البحث الأرضي بالشخصية الاهتياجية أو الاندفاعية قبال الشخصية المتسمة بالهدوء والتؤدة والرصانة.

وينبغي لفت الانتباه إلى أن كثيراً من تصنيفات البحث الأرضي تخضع الأصول المرضية - كما تقدّم - إلى (البنية الجسمية) .

والأمر نفسه فيما يتّصل بسمات الوسوسة والطيرة ونحوهما كما لحظناه في التصنيفات الإسلامية المتقدمة . فالوسوسة يتناولها البحث الأرضي - عادة - تحت ظاهرة مستقلّة ، وحيناً تحت ظواهر متنوعة يتسرّب فيها إلى أنماط العصاب من حصر وخوف وسواهما .

وهكذا فيما يتصل بالطيرة .

أمّا (الحسد) ، فإن البحوث الأرضية تدرجه - عادة - ضمن سمات الشخصية بعامة . ويهمّنا أن نستخلص من ذلك كله ، أنَّ المشرّع الإسلامي من خلال التناول المتقدم - يتوفر لديه نمط آخر من التصنيف للسلوك العصابي قبال التصنيف العام للسمات ، دون أن يربطها بالعصاب الفكري ، بل تظلّ نمطاً خاصاً من التصنيف للمرض ، على نحو ما نألفه في أبحاث الأرض .

* * *

ثمّة أنماط أخرى من التصنيف للسلوك العصابي ، تتوفر لدى المشرّع الإسلامي ، فيما ترد من خلال سياقات متنوعة يمكننا درجها ضمن السمات التي وقفنا عندها ، مع ملاحظة أن البعض منها يتناوله المشرّع من حيث ربط السمة بجذورها ، أو بنمط علاجها ممّا سنشير إليها مفصّلاً في حقول لاحقة من هذه الدارسة .

بيد أنَّه ينبغي أن نشير هنا إلى نمط ثالث من التصنيف للسلوك المرضي وقفنا عليه عابراً ، فيما توفّر المشرع الإسلامي عليه من خلال ما أسماه البحث الأرضي بالدوافع أو الغرائز أو الحاجات . فلقد لحظنا قائمتين من الدوافع تحدّثنا عن الجنس والطعام والنوم والتملك والسيطرة وما إليها ، متمثّلتين في ما رسمه النبي « ص » والامام السجاد « ع » من صلة بين العصاب الفكري والنفسي .

ويهمنّا الآن من التصنيف المتقدم ، جانبه النفسي الصرف فيما يطبع العصاب هذا النمط من التعامل مع الدوافع البشرية ، مع ملاحظة أن البعض منها يمثّل حاجات بيولوجية ، والآخر حاجات نفسية حسب التصوّر الأرضي لمفهوم الحاجات أو الدوافع . أمّا التصوّر الإسلامي للظاهرة فمختلف عن ذلك تماماً حيث ينفي أن يسبغ عليها اسم (الحاجة) بل يعتبرها مجرد اشباع زائد عن الحاجة ، وهذا هو أحد مواضع الافتراق بين التصورين الإسلامي والأرضي .

ولنُعد قراءة النصّين المتقدمين : قال «ص» :

أول ما عُصِي الله به ستة :

حبّ الدنيا ، وحبّ الرئاسة ، وحبّ الطعام ، وحبّ النوم ، وحبّ الراحة ، وحبّ النساء .

وقال « ع » :

فتشعب من ذلك :

حبّ النساء وحبّ الدنيا وحبّ الرئاسة وحبّ الراحة وحبّ الكلام وحبّ العلو الثروة فصرنَ سبع خصال ، فاجتمعنَ كلهنَّ في حبّ الدنيا ،

ويُلاحظ في هذا النمط من التصنيف :

١ ـ قيامه على الدوافع أو الحاجات المألوفة لدى الكائن الآدمي .

٢ ـ قيامه على طرائق الاشباع للحاجات المذكورة .

٣ ـ نفي صفة (الحاجة) منها ، واعتبار ذلك نمطاً من السلوك المرضي .
٤ ـ تضمّنه نمطي الحاجة البيولوجية والنفسية .

وحين ندقق النظر في الملاحظة المذكورة ، نجد أنَّ الطعام والنوم والجنس والراحة والثروة والكلام تعدّ حاجات أساسية لا غنى عنها البتّة . بيد أنَّ المشرّع الإسلامي وهو يصوغ الكائن الآدمي موظفاً لمهمة العبادة ، حينئذ فأنَّها تعد مجرد (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية . وهذا يعني أنَّ اشباعها بقدر الحاجة هو الأسلوب المتسق مع المهمة المذكورة . أمّا الاشباع الزائد عن الحاجة ، فيمثّل (الحرص) الذي لا ضرورة له وهو طابع (مرضي) دون أدنى شك ما دام تمحوراً حول الذات وتأكيداً على اشباعها .

وهذا كله فيما يتصل بالحاجات البيولوجية .

أمّا السمات المتصلة بالجانب النفسي ، فأنَّها واضحة كل الوضوح في انتسابها إلى السلوك العصابي .

وهذا من نحو الدافع إلى السيطرة ، ودافع التفوق .

والملاحظ ، أن الأبحاث الأرضية تسبغ على دافعي السيطرة والتفوق مشروعية أشباعهما، ما داما ـ أساساً ـ جزءاً محرِّكاً لمجمل النشاط الإنساني .

بيد أنَّ بعض الدراسات المتصلة بعلم الأقوام أثبتت ـ كما أشرنا ـ إلى انعدام هذين الدافعين وغيرهما لدى بعض الأقوام ، وهو أثر يتوافق مع الاتجاه الإسلامي في هذا الصدد .

والمهم ، بعد ذلك كله ، أن المشرع الإسلامي قد حسم الموقف حينما نفى صفة الحاجة إليهما إلاّ في سياق موضوعي صرف على نحو ما نفصّل الحديث عنه لاحقاً .

* * *

بقي أن نشير ـ في نهاية المطاف ـ إلى أنَّ المشرّع الإسلامي في تصنيفه لأنماط العصاب ، يتناول ـ فضلاً عمّا تقدّم ـ أنماطاً أخرى غائبة عن البحث الأرضي

تماماً ، ونعني بذلك كل ما هو داخل ـ حسب اللغة الفقهية ـ في قائمة (المحرّمات والمكروهات) ، حيث تتضمّن مئآت المفردات من أنماط السلوك العصابي المنهيّ عنه . مع ملاحظة أنَّ البعض منها فقط ـ كالسرقة والقتل والقمار والخمر ونحوها قد انتبه البحث الأرضي إلى سمته العصابية ، أو الانحرافية الخطيرة ، وادرجها ضمن ما يسمّى بأمراض (الشخصية السيكوماتية) .

ولسوف نلقي مزيداً من الانارة على هذا الجانب في حقل لاحق من هذه الدارسة .

* * *

الفصل الخامس

علاج الأمراض النفسيّة

علاج الأمراض . . .

من المسلّم بـه ، أنَّ الأمراض النفسيـة تنشأ ـ عـادة ـ من سبب أو أكثر من الأسباب التالية :

١ ـ الـوراثة ـ ٢ ـ التنشئـة الطفليـة ـ ٣ ـ الضغوط ـ ٤ ـ الثقـافة المنحـرفـة بعامة .

هذه الأسباب يقرّها البحث الأرضي جميعاً ، على تفاوت بين الاتجاهات من حيث التركيز على هذا السبب أو ذاك .

أمّا التصوّر الإسلامي ، فإنَّه يقرّ الأسبـاب المذكـورة بوضـوح ، فيما لحـظنا توصياتـه المختلفة فيـما يتّصل بـالتحسين الـوراثي . كما لحـظنا تـوصياتـه المتّصلة بالتنشئةالطفلية ـ ولكن في مرحلتها المتأخرة ، وليس المرحلة المبكرة .

أمّا الضغوط أو الشدائد مضافاً إلى الثقافة المنحـرفة فـان المشّرع الإسـلامي يملك حيالهما تصوّراً خاصّاً، بحيث تنبني أسس الصحّة النفسيـة بنحوهـا السليم على هدى هذا التصوّر للضغوط والثقافة .

ولعلّ ما يفرّق بين التصوّر الإسلامي والأرضي أساساً ، هو هذا التصـوّر لمـواجهة الضغـوط والثقافـة المنحرفـة ، بحيث يمكن أن نفسّر أسبـاب الفشل أو النجـاح في علاج الأمـراض النفسيّـة في ضـوء الفـارق بـين التصـوّر الإسـلامي

والأرضي لهذا الجانب .

إنَّ البحث الأرضي يقدّم توصياته المختلفة لمواجهة الضغوط كما أنّه يقدّم تصوراً خاصّاً للثقافة التي تحقّق مبادىء الصحّة النفسية . بيد أنَّ النتائج التي أفضت التوصيات إليها ـ من حيث فشل العلاج النهائي ـ تفصح عن أنَّ التصوّر الأرضي للثقافة السويّة ولمواجهة الضغوط ، تصوّرٌ خاطىء دون أدنى شكّ .

كما أنَّ نظرته لبعض عناصر الوراثة ، والتربية الطفلية تقف وراء فشل العلاج المذكور .

طبيعي ، ليس فشل العلاج لوحده مفصح عن خطأ التصوّر الأرضي ، بل أنَّ وجهات النظر المختلفة في ميدان العلاج ، مفصحة عن ذلك أيضاً .

إنَّ ما يعنينا الآن هو : أن نتقدّم بوجهة النظر الإسلامية عن نشأة الأمراض النفسية ، وتصوّره لمبادىء الصحة النفسية . غير أنَّ ذلك يسوقنا إلى الوقوف أولاً على البحث الأرضي في هذا الميدان .

* * *

هناك ـ على الأقل ـ ثلاث طرق لعلاج الأمراض النفسية في البحث الأرضي :

١ ـ العلاج التحليلي ـ ٢ ـ العلاج السلوكي ـ ٣ ـ العلاج الارشادي .

طبيعي ، ثمّة أنماط أخرى من العلاج تتصل بالتنويم ونحوه ، بيد أنَّ الطرائق الثلاث المذكورة هي أشدها فاعلية وانتشاراً في هذا الميدان .

ونبادر إلى القول ، بأنَّ المشرّع الإسلامي ، لا يناهض هذه الطرائق من المعالجة ، بقدر ما يمكن القول بأن التوكؤ على أحدها دون الآخر ، ينطوي على ادراك غير صائب في تفسير نشأة المرض وتشخيصه وعلاجه .

إن العلاج الارشادي هو الطريقة التي يختطّها المشرّع الإسلامي في هذا الصدد .

بيد أن هذا لا يعني أنَّ العلاج التحليلي أو السلوكي ، لا يقرّهما المشرّع ،

بقدر ما يعني أنَّ أية وسيلة لا تأخذ مسألة (الوعي) أو (الأنا) ـ حسب المصطلح الأرضي ـ بنظر الاعتبار ، فإنَّها لا محالة تبوء بالفشل . ويظل كلٌ من العلاج التحليلي والسلوكي عناصر مساهمة في نجاح المعالجة ، لا إنَّهما لوحدهما مصدر النجاح .

ولنحاول الوقوف عند كلٍ من هذه الطرائق :

* * *

١ ـ الاتجاه التحليلي :

يتناول هذا الاتجاه أكثر من طريقة تبعاً لتفاوت مدارس التحليل النفسي . بيد أنَّ الطريقة (الفرويدية) تظلّ أشدّها وقوعاً في المفارقات .

والسبب في ذلك ، عائد إلى تشدّدها أولاً على الفعاليات اللاشعورية ، وثانياً على خبرات الطفولة ، وثالثاً على ظاهرتي العدوان والجنس بخاصة .

إنَّ المشرّع الإسلامي قد ألمح إلى (اللاشعور) ـ من حيث دلالته العامة ـ . ولسوف نرى أنَّ معالجته لمسائل الحُلُم ، و « المزاح » و « الكبر » و « هفوات اللسان » ونحوها ، قائمة على الإشارة إلى هذا الجانب الخفي من الشخصية .

بيد أنَّه لا يراه مصدراً مفسِّراً لكلِ أنماط السلوك كما أنه لا يراه علاجاً أوحد للظاهرة المرَضيّة . إنَّه وسيلةٌ عابرة فحسب ، من الممكن حين تُستحضر بعض مفاهيمها أن تساهم في تخفيف الظاهرة . في حين يظلّ النجاح أولاً وأخيراً قائماً على (الارشاد) ـ الطريقة الثالثة من طرائق العلاج ، أي على (وعي) الشخصية أو على الطريقة السلوكية التي يجنح إليها كثير من المعاصرين . ولنتقدّم بمثال في هذا الصدد :

الخوف من الظلام مثلاً يشكّل حالة مرضيّة واحدة من الحالات التي تنتسب إلى ما يُسميّه البحث الأرضي بـ (عصاب الخوف) .

وإذا أردنا استحضار مفاهيم (اللاشعور) وصلته بهذا المرض ، أمكننا القول بأن المريض عانٍ ـ في طفولته ـ خبرة مؤلمة تتمثّل في أنَّ مربّيته تركته

لوحده في غرفة مظلمة ذات يوم ، ممّا جعله يمُر - في تلك اللحظات - بإنفعال مؤلم هو انفعال الخوف . ثمّ نسِيَ الطفل هذه الحادثة ، إلاّ أنّ (لا شعوره) قد احتفظ بها دون أدنى شكّ ، نظراً لما صاحَبها من الانفعال المؤلم ، وكبته إياه منذ ذلك الحين .

إنَّ استحضار مفاهيم (اللاشعور) يعني أن نبصّر المريض بخبرته الانفعالية المذكورة ، بأن نجعله - بوسيلة ما - أن (يتذكر) الحادثة ، وما صاحبها أيضاً من (الانفعال) . وبهذا ، يتحرر المريض من خوفه .

إنَّ استحضار مثل هذا المفهوم ، قد ينجح فعلاً في تحرير المريض من مخاوفه ، إلاّ أنّه لا يتحقّق في الحالات جميعها ، فكم من مريض مستبصر بمصدر متاعبه لم يجده التحليل نفعاً ، إنّه يتذكر جيداً مصدر الخوف والانفعال المصاحب له ، وسخف مثل هذا الخوف ، ومع ذلك لا يستطيع الفكاك من مخاوفه .

أكثر من ذلك ، في حالات خاصة تتصل بالخبرات المخجلة مثلاً ، أو المحرَّمة قد يتضاعف حجم المرض بعد (الاستبصار) بخبرته المؤلمة .

طبيعي ، أن ذلك قد يكون عائداً إلى بناءه النفسي المضطرب أساساً . وقد يكون ذلك نتيجة تعقّد خبراته واشتباكها العميق . وقد يكون ناجماً عن اضطراب عضوي أيضاً . . . بيد أنّه حتى في الحالات التي لا تسمها الطوابع المذكورة ، فإن مجرّد استحضار مفهوم (اللاشعور) لا يشكّل أداة وحيدة للعلاج ، بل يظلّ مجرد أداة قد تنجح في تحرير المريض من مكبوتاته ، وقد لا تنجح .

ونحن لا نحتاج في التأكد من ذلك ، إلى اقرار بعض التحليليين أنفسهم ، بالفشل الذي واجهوه في علاج مرضاهم ، بل إنَّ التجارب اليومية المألوفة تفصح عن ذلك بوضوح ممّا تكفينا عناء الردّ على ذلك .

٢ - الاتجاه السلوكي :

ممّا لا شكّ فيه أن هذا الاتجاه ، صائب في المعالجة ، وفي الغالب يتحرّر

المـريض من متاعبـه ففي المثـال المتقـدم من الممكن أن ينـطفىء الخـوف دون الحاجة إلى استحضار مفهوم (اللاشعور) وتبصّـر المريض بمصـدر خبرتـه : كأن نعرّضه بشكل غير مبـاشر للظلام ، ونكـرر التجربـة في هذا الصـدد ، حتى يتمّ ازالة الخوف تدريجاً .

والتجارب اليومية المألوفة في ازالة مخاوف الأطفال وفق هذه الـطريقة ، أمـر لا يتردّد اثنان في نجاحه . وقد ألمحت التوصيـات الإسلاميـة إلى هذا النمط من العلاج ، من نحو ما هو مأثور عن الامام علي « ع » في ذهابه إلى ما مؤداه :

إذا خفت شيئاً فقع فيه ، فإنَّ توقيك منه أعظم من الوقوع فيه [1] .

إن المـطالبة بـوقـوع المـريض في مـا يتخـوّف منـه ، يعني نمـطاً من العـلاج (السلوكي) الذي تتّجه المـدرسة السلوكيـة الحديثـة إليه . يستـوي في ذلك أن تكون (الحالة) ذات طابع (بيئي) كما هـو الحال في قضيـة التجربـة المؤلمة التي عاناها طفلاً ، أو تكون (الحالة) ذات طابع (وراثي) . فالمـريض الذي يـرث من خلال ما أسميناه بـ (الوراثـة الطارئـة) ، ظاهـرة (الخوف) ، أو الانفعـال الحاد بعامة سيفيد من الطريقة الارشادية أو السلوكية في تعديل سلوكه .

إنَّ التـوصيـة الإسـلاميـة القـائلة إن لم تكن حليـماً فتحلّم [2] ، تعني بوضوح امكانية (التعديل) وراثيّاً وبيئياً ، ذلـك أن التدريب عـلى (التحلّم) كـما أشارت التـوصيـة الإسـلاميـة ، يقتـاد الشخصيـة إلى أن تصبـح ذات يـوم (حليمة) بالفعـل ، سواء أكـان عدم التحلّم ـ من حيْث المصـدر ـ قد نشأ من (الأصلاب) أم مرحلة الحمل ، أم ، مرحلة النفاس أم مرحلة الـرضاعـة ، أم مرحلة الطفولة بعامة ، أي (وراثيّاً أم بيئياً) . والمهم ، في الحـالات جميعاً ، أنَّ تعديل السلوك من الممكن أن يتم وفق الطريقة الارشادية أو السلوكيـة ، حسب ما تستدعيه حالـة المريض . ومـع ذلك ، فـان (الفشل) من الممكن أن يجتـاح هذه الطريقة أو تلك : إذا كان المريض محكومـاً بنفس الطوابـع التي سبق ذكرهـا

---

(١) نهج البلاغة . حكمة ١٧٥ .

(٢) نفس المصدر . حكمة ٢٠٧ .

(إي بناؤه العصبي المضطرب ، وتعقد خبراته ، واضطراباته العضوية) .

إنَّ المهمّ في الحالتين أنَّ النجاح يعتمد أولاً وأخيراً على (وعي) المريض بشذوذ حالته ، يستوي في ذلك أن يقترن ذلك بمعرفة (مصدر) الشذوذ أو بعدم معرفته . وهذا يعني أنَّ التشدّد ينبغي أن يتمّ على (الوعي) وليس على الطريقة ، وهذا هو (العلاج الارشادي) الذي يبصّر المريض بمبادىء عامة عن الخوف أو عن سواه من الأعراض . ومثله (العلاج السلوكي) الذي تقدّم الحديث عنه .

ففي الحالة المذكورة ، يُبصّر المريض بحقيقة الظلام وعدم انطوائه على أي مسوّغ للخوف ، فلا أشباح ولا حيوانات ولا أفراد يتعرضون له بالأذى ، تماماً كما هو الحال فيما يتصل بالأماكن غير المظلمة . أو يعرّض المريض إلى مصدر الخوف ، على نحو ما ألمح الامام علي « ع » إليه .

طبيعي من الممكن أيضاً ألاّ تزول المخاوف بهذا التبصير أو الطريقة السلوكية إلاّ أنَّ عدم ازالتها يعني أن المريض تسمه ذات الطوابع التي لم ينجح التحليل أو اطفاء السلوك بازالة مخاوفه .

هذا كله فيما يتصل بنمط من العصاب هو عصاب الخوف . أمّا سائر الأعصبة ، كعصاب الوسواس ، أو الكآبة ، أو الهستيريا ونحوها ، فإن استحضار اللاشعور أو العلاج السلوكي يتعطّل تماماً عن فعاليته ، تبعاً لقوة أو تشابك الحالة التي يعانيها المريض .

إنَّ المريض الذي يعاني عصاب التسلّط القهري مثلاً ، من المحال أن يتحرّر من غسل يديه مرات عديدة ، أو يقلع عن مضغ الأفكار أو الألفاظ ، لمجرّد أن نلفت انتباهه إلى أنَّه يعاني (عقدة ذنب) ونبصّره بمصدر الإحساس بذنبه ، وإلى أن هذا الإحساس هو رغبة محارمية أو كراهية للأب كُبتَتا في لا شعوره مثلاً ، أو أنَّها نتيجة تثبت عند المرحلة الفرثية (المرحلة الثانية من مراحل النمو الطفلي) .

هـذا التبصير ، فضـلاً عن سخفه من حيث كـونه تفسيـراً لحالـة المريض ، يرتطم بمقاومة أشدّ من المريض في أية محاولة لإزالة (التسلّط) عليه .

كما أن العلاج السلوكي يرتطم بصعوبة أكـثر شدة في مثـل هذه الحـالة التي يعـدّها السلوكيـون تعلّماً خـاطئـاً من الممكن أن ينـطفىء بتعلم جـديـد في هـذا الصدد .

* * *

على أننا إذا تجاوزنا حالات العصاب الحـادة ، واتّجهنا إلى الحـالات الخفيفة منه ، أو إلى الحالات العامة التي تسم الآدميين في ظواهر القلق والتوتّـر والكآبـة والتمـزّق وما إليهـا ، أو بعض حالات السلوك المتصـل بمـا يسمّى في لغـة علماء النفس التحليلي بـ (آليات الدفاع) من تبرير ونكوص واسقاط ، وما إليها ، بل في مـطلق السلوك السلبي المتصـل بـالكـذب والخيـانـة والحقـد و . . . و . . . الخ ، . . . أقول : إذا اتّجهنـا إلى مثل هـذه الحالات (وهي في الـواقع مـوضع تشدّد المشرّع الإسـلامي) حينئذ نلحظ أن (العـلاج الارشادي) هـو الأسلوب الأمثل في هذا الصدد .

والمشرّع الإسلامي حين يشدد على هذا الجانب ، فلأن هذه الأعراض تمثّل غالبية الآدميين الذين قـد تشكّل نسبتهم أكـثر من ثلاثـة أرباع . ولأنّها تتّصـل بصميم السلوك الذي يتعامل معه يـومياً ، ولأن شـطراً منه لا يبـدو وكأنّـه يحمل سمة (المرض) في تصوّر الأرضيين . ولأنّه ـ في نهاية المطاف ـ خاضـع لعمليات التعديل ، والعـلاج بعامـه ، من خلال الارشـاد المتواصـل . بخلاف الحـالات الحادة التي تفتقد إلى وسائل أخرى من العلاج بالعقاقير وما إليها .

إنَّ المشرّع الإسلامي يقدّم لنا توصياته المتنوعـة في هذا الصـدد : من خلال تفسيره أولاً لمهمة الكائن الآدمي على هذه الأرض . وبدون هذا التفسير لا يمكن أن يتمّ أي نجاح في تعديل السلوك . ويتمّ ذلك ثانياً من خلال الالتزام بمبـادىء السلوك الإسلامي في كل مستويات النشاط . وبدون هذا الالتزام لا يمكن أيضاً

أن يتمّ أيّ نجاح في تعديل السلوك .

* * *

ويحسن بنا أن نعرض عابراً لهذا التفسير ، فنقول :

تنطلق الشخصية الإسلامية من تصوّر خاص لدلالة وجودها في هذه الحياة المحدّدة .

١ ـ هذا التصوّر يقضي بأن وجودها (هادف) ، وإلى أنّه يرتبط بالقيام بمهمة خاصة هي : (الخلافة على الأرض) .

٢ ـ المهمة الخلافية أو العبادية المذكورة تحدّدها السماء ، متمثّلة في الالتزام بجملة من المبادىء (فعل ما هو واجب ، مندوب) وترك ما هو (محرّم ومكروه) والخيار بين سلوك لا يتّسم بأمر أو نهي (المباح) .

٣ ـ ويتميّز (الوجود الدنيوي) بأنّه (موقّت) أولاً ، وبأنّه (وسيلة) وليس (غاية) ثانياً .

أمّا كونه (موقّتاً) فلأنّه قبال حياة أبدية هي (الدار الآخرة) .

أمّا كونه (وسيلة) فلأنّه من أجل تحقيق (الحياة الأخرى) .

٤ ـ إنّه مجرّد (اختبار) ـ يُشبه الاختبار المدرسي تماماً ـ لتسلّم (درجة) النجاح أو الرسوب في اجتياز الشخصية للدار الآخرة .

٥ ـ يترتّب على (الاختبار) أن تواجه الشخصية (شدائد) أو (إحباطات) للذة ، أي صراعاً بين (الشهوة والعقل) بين (الذات والموضوع) .

٦ ـ ولكي يمضي (الاختبار) بنجاح يتعينّ على الشخصيّة أن تمارس نمطاً من اللذة هو اللذة الموضوعية ، و (تأجيل) اللذة الذاتية (بغية تحقيقها في الدار الآخرة . . . بعد التخرّج) .

إنّ عملية (تأجيل اللذة الذاتية) تظلّ (الخيار) الوحيد للطالب بغية اجتيازه درجة النجاح (كأن يقلّل من ساعات نومه ، وفرص لقائه بالآخرين ، وفرص استراحته) حتى يوفّر له بعد التخرج حياة سعيدة . إننا بدون (التأجيل) لا يمكن أن نحدّد أية دلالة للطبيعة (الثنائية) (الشهوة والعقل)

فما دامت ثمة (شهوة) ، تكون ثمّة مطالبة بايثار (العقل) عيلها ، أي ثمّة مطالبة بـ (تأجيل) اللذة الذاتية وابدالها باللذة الموضوعية ، ممّا يعني أن (خياراً واحداً) نملكه في الحياة هو :

(تأجيل اللذة) .

فما هي فاعلية هذا (التأجيل) ؟

قلنا ، أن ثمّة (أصلاً) عاماً محركاً للسلوك الإنساني هو البحث عن اللذة .

وقلنا أيضاً . أن الأصل ذو طابعٍ ثنائي هما الشهوة والعقل، أو الذات والموضوع يتجاذبان السلوك . وإلى أن كلاً منهما يحقّق (اللذة) .

وقلنا ثالثاً : أن اللذة العقلية أو الموضوعية متوازنة مع اللذة الذاتية أو الشهوية ، بل أنّها تتميَّز بقدر أشدّ إمتاعاً من اللذة الشهوية أو الذاتية .

أمّا الآن فيعنينا أن نحدّد مستويات (اللذة) ومكان (التأجيل) منها ، وصلة أولئك بتنظيم الأصول النفسية والحيوية ، فضلاً عن صلتها ـ بعامة ـ بمبادىء الصحة النفسية في ضوء التصور الإسلامي لها .

ـ ١ ـ

(أشكال اللذة)

من المسلّم به ، أنَّ (اللذة) أو (الامتاع) تتحقّق عبر أشكال ثلاثة ، هي اللذة الحسية ، اللذة النفسية ، اللذة العقلية .

ومثال اللذة الحسية ، الحاجة إلى الطعام ، فيما يتمّ اشباعها بتناول (وجبة) منه ، يُزاح التقلّص العضلي للمعدة ، من خلالها .

ومثال اللذة النفسية ، الحاجة إلى التقدير الاجتماعي (حسب لغة الأرض) ، فيما يتمّ اشباعها بتحقيق الحبّ أو المكافأة أو السمعة الاجتماعية التي يخلعها (الآخرون) على الفرد .

ومثال اللذة العقلية ، الحاجة إلى معرفة (الحقـائق) واستكناههـا ، فيما يتمّ اشباعها بالوصول إلى (كشفها) .

إن علم النفس الأرضي ذاتـه لا يفصل اللذة الحسيّـة عن الصيـغ التي تمت من خلالها أيـة عملية نفسيـة خالصـة ، فالبحث عن الـطعام أو الجنس مثـلاً لا يمكن تحقيق اشباعه إلاّ من خلال (صيغ نفسية) يتعلّمها الكائن الآدمي منذ أن يبدأ ما يسميّه البحث الأرضي بـ (أنا) الشخصية بالظهور .

إنَّ الـطفل الـوليد لـوحده ، هـو الباحث عن الاشبـاع المطلق لحـاجتـه إلى الـطعام . لكنّـه مع السنـوات الأولىٰ التي يبدأ فيها (التمييز) لديه، يبدأ بتـأجيل (لذته) ، بحيث يخضعها لأوقات خاصة تحـدّدها مربّيتـه يتعلّم من خلالهـا أن يكفّ عن البكاء ، أو المطالبة بالطعام ، مثلما يتعلّم من خـلالها أن (يصبـر) على الحاجة المذكورة .

وواضـح ، أنَّ الكفّ عن البكاء أو المطالبة بالطعـام ، والصبر عليـه ، . . . هذا النمط من السلوك يُعدّ (عملية نفسية) خـالصة ، يستبـدل بها الـطفل عن (اللذة الحسيّة) لذة نفسية تتمثّل في انتزاعه لـ (التقدير) من مربيّته . وحتى مع افتراضنا أن الطفل مضطر إلى تأجيل لذته ليس بسبب من انتزاع « التقدير » بـل لتأمين حاجته إلى الطعام في الموعد المحـدّد ، فان عمليـة (التأجيـل) ذاتها تحقّق (لذة عقلية) هي اكتشافه للحقيقة الذاهبـة إلى أن (الصبر) شيؤمن حـاجته إلى الطعام في الموعد المحدد .

إذن ، في الحالتين قـد استبدل الـطفل حـاجته العـاجلة إلى الطعـام ، بلذّة نفسيّة أو بلذة عقلية من خلال عمليّة تأجيله للذة الحسيّة .

وهذا كلّه في مرحلة الطفولة .

أمّا المرحلة الراشدة ، فلا تحتاج إلى تعقيب ، ما دمنا نـدرك بوضـوح ، أنّنا جميعاً نخضع اللذة الحسيّة للطعام أو للجنس إلى (تـأجيلات) شتى ، من حيث تنـظيم الزمـان والمكان والـطريقة ، بحيث نحقّق إمتـاعاً نفسيـاً وعقلياً بـدلاً من الامتـاع الحسّي الصرف . بـل قد يصـل الأمـر إلى (الاضـراب عن الـطعـام)

والتقبل لـ (الموت) بدلاً من الحياة ، عندما نخضع العملية للذة (نفسية) أو (عقلية) هي القيم الدينية أو السياسية أو الاجتماعية التي ننطلق من خلالها في استبدال ما هو (لذة حسيّة) « الطعام » إلى ما هو (لذة عقلية أو نفسية) ، « الاضراب عن الطعام » بصفته تجسيداً للذة (القيم) التي يؤمن بها المضربون عن الطعام .

من هذا المثال ، نستخلص عدة حقائق عن (اللذة) :

١ ـ إن اللذة الحسية تقترن (من خلال اشباعها) بلذة نفسية أو عقلية ، تبعاً لنمط (الثقافة) التي تحيط الباحث عن اللذة الحسيّة .

٢ ـ إن اللذة الحسية ، من الممكن أن تستبدل أساساً بلذة (نفسية) أو (عقلية) بحيث (يؤجل) المضرب عن الطعام ، ليس رغبته العاجلة في تناول الطعام ، بل حاجته (الملحة) له على نحو لا يتناوله اطلاقاً فيما يقتاده إلى تقبّل (الموت) أيضاً وهو قمة « التأجيل » للّذائذ الحسيّة .

٣ ـ إن اللذة (الحسيّة) هي أشدّ الحاجات (إلحاحاً) لأن استمرارية حياة الكائن الآدمي ، متوقفة على اشباع الحاجة إلى الطعام . لكنها ـ أي اللذة الحسية ـ بالرغم من كونها (أشدّ إلحاحاً) من اللذة النفسية أو العقلية ، تظلّ أضأل (فاعليةً) من اللّذة النفسية والعقلية ، بصفة أن اللذتين الأخيرتين بمقدورهما أن تمسحا (إلحاحية الدافع الحيوي ـ الحاجة إلى الطعام) وتحولها إلى لذة نفسية وعقلية أشدّ تأثيراً وفاعلية من اللذة الحيوية بالرغم من أن هذه الأخيرة أشدّ إلحاحاً .

هذه الحقائق التي لا يتخاصم فيها اثنان ، تدلنا على أنَّ (اللذة العقلية واللذة النفسية) تشكّلان ـ على نحو ما قرّره المشرّع الإسلامي ـ دافعاً أو حاجة يرثها الكائن الآدمي طبقاً لطرفي التجاذب اللذين يتحرك الكائن من خلالهما ، ونعني بها (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) ، وإلى أن اللذة العقلية والنفسية يشكّلان طرف (الموضوع) أو (العقل) ، في حين تُشكّل (الذات أو الشهوة) الطرف الآخر من التجاذب ، حينما ينشد هذا الطرف اشباعاً طليقاً

من كلّ قيد .

كما تدلّنا الحقائق المذكورة إلى أن (اللذة العقلية والنفسية) هي أشدّ فاعلية من اللذة الحسية على نحو ما قرّره النبي « ص » حينما أوضح بأن المداومة على الخير تستتلي كراهية الشر ، أي أن نشدان اللذة العقلية والنفسية لا يمثل طرفاً موازناً للذة الحسية فحسب ، بل يمثّل طرفاً أشدّ امتاعاً من اللذة الحسية بحيث يستتبع النفور من (تناول الطعام) في ظلّ سلطة جائرة لا تخدم مصالح الشعب مثلاً .

ونخلص من ذلك كلّه ، أنّ اللذة العقلية والنفسية هي المعيار الذي يفصل الكائن الآدمي عن العضويات الأخرى . وإلى أنّها (تتحكّم) و (تحوّر) اللذة الحسيّة إلى صيغ نفسية خالصة أشدّ إمتاعاً من اللذة الحسيّة الصرف .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنّ (التأجيل) للّذة ، يظلّ هو السمة أو الطابع للكائن الآدمي ، ونقصد به تأجيل ما هو حسيّ ومزجه بما هو نفسي وعقلي أو تأجيله أساساً واستبداله (وليس مزجه فحسب) بما هو نفسي وعقلي .

للمرة الجديدة ، نؤكد بأن عملية (التأجيل) للّذة هي الطابع الذي يسم الكائن الآدمي تبعاً للتركيبة التي صاغتها السماء ، وطالبت من خلاله كما قرّر الامام علي « ع » بأن يسيطر الإنسان على (شهوته) من خلال (تحكّم العقل) فيها .

هذه الحقيقة تتلاقى عندها كلٌ من وجهة النظر الإسلامية والأرضية ، كما هو واضحٌ من المثال المتقدِّم .

بيد أن الافتراق بينهما ، يبدأ من (الفارقية) بين نمط (الثقافة) الإسلامية و (الثقافة الأرضية) من حيث تحديدهما لمبادىء اللذة العقلية والنفسية ، وانعكاس ذلك على نشأة الأمراض النفسية ، وطرائق علاجها ، من حيث فشل البحث الأرضي في هذا الصدد .

وهذا ما نبدأ الآن بتوضيحه :

- ٢ -

تأجيل اللذة

عبر التقسيم الذي حدّده الامام علي « ع » عن التركيبة (الدافعية) للفرد (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) ، يمكننا أن نقرّر بأنَّ كلاً من اللذائذ الثلاث « اللذة الحسية ، اللذة النفسية ، اللذة العقلية » تنشطر إلى ما هو (شهوي - ذاتي) و (عقلي - موضوعي) . ومعيار الشهوة أو الذات هو الاشباع الطليق . وأمّا معيار (الموضوع) أو (العقل) فهو الاشباع المقيّد كما سبق التوضيح .

من هنا ، فإنَّ حديثنا عن (اللذة) وطرائق اشباعها ، سيتحدّد وفقاً لمصطلح (الذات والموضوع) أو (الشهوة والعقل) ما دامت اللذائذ المنحصرة في طوائف ثلاث (حسيّة ، نفسيّة ، عقليّة) لا تخرج عن كونها بحثاً (ذاتيّاً) عن اللذة ، أو بحثاً (موضوعيّاً)عنها ، في ضوء معيار الاشباع الطليق والمقيّد .

ولنتقدّم بأمثلة في هذا الصدد :

١ - الحاجة إلى الطعام : تجسّد بحثاً عن اشباع (حسّي) للّذة .

وحين تبحث الشخصية الآدمية عن الاشباع الطليق للّذة المذكورة ، كأن تغتصبه ، أو تسرقه ، أو تلتهمه بدون رعاية لآداب الأكل ، حينئذ يكون (الاشباع) (ذاتيّاً أو شهوياً) ما دام غير مقيّد بالمبادىء المقرّرة في عملية تناول الطعام .

أمّا حين تبحث الشخصية عن الاشباع المقيّد ، كأن تتناول الطعام وفق الآداب المقرّرة ، حينئذ يكون الاشباع (عقلياً أو موضوعياً) .

٢ - الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) - في ضوء مفهوم الأرضيين لهذه الحاجة - من الممكن أيضاً أن تتحقّق في إشباع (موضوعي) أو (ذاتي) بدورها .

فإذا افترضنا أنَّ كائناً مّا قد سلك وسائل مشروعة للوصول إلى تسلّم سلطة سياسية ، حينئذ يكون اشباعه للّذة النفسية المتمثلة في انتزاع « التقدير الاجتماعي » . . . هذا الاشباع يكون (موضوعيّاً) بصفة أنّه خضع لمبادىء مرسومة في عمليّة تسلّم السلطة .

أمّا لو سلك الكائن المذكور وسائل غير مشروعة من نحو تزوير الانتخابات مثلاً ، فحينئذ يكون اشباعه للذة (التقدير) النفسية إشباعاً (ذاتيّاً) .

والأمر نفسه ، فيما يتّصل باللذة العقلية .

ويمكننا ـ من جديد ـ أن نخلص ممّا تقدّم إلى أن اشباع اللذائذ (حسية كانت أم عقلية أم نفسية) يحكمها طابعان (ذاتي) و (موضوعي) ، الأول منهما : يجسّد مرضاً أو عصاباً أو حوماناً على (الذات) وتأكيدها .

الآخر منهما : يجسّد سويّة ، أو نبذاً لـ (الذات) ما دام محكوماً بالمبادىء وليس بالاشباع غير المقيّد (وهي حقيقة يقرّها البحث الأرضي كما تقدم) فإذا أضفنا إلى ذلك ، أنَّ (تأجيل اللذة) هو المعيار (وهي حقيقة يقرّها البحث الأرضي أيضاً) ، في تحديد ما هو (ذاتي) أو (موضوعي) ، حينئذ نخلص إلى حقيقة مؤداها ، أن الشخصية السوية هي التي تمارس (التأجيل) في اشباع لذائذها ، متمثّلاً في اختيارها للدافع (الموضوعي) بدلاً من اختيارها للدافع (الذاتي) .

وينبغي أيضاً ألّا نغفل أنَّ الكائن الآدمي في الحالتين إنّما يبحث عن (لذة) ، وإلى أن (الذات) الآدمية تبقى بحاجة إلى (الاشباع) في الحالتين .

ومن هنا ، نواجه مصطلح (الذات) بدلالتين :

١ ـ الدلالة الأولى : نقصد بها (الذات) بصفتها (بحثاً عن لذة) . وهذه الدلالة لـ (الذات) لا مناص من اشباعها ، لأنَّ الكائن الآدمي يتحرك وفق البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم ، ما دام هذا (الأصل) هو المحرّك

الأساسي للسلوك ، وإلّا لانتفى معنى الكائن الآدمي .

٢ ـ الدلالة الثانية : نقصد بها (الذات) قبال (الموضوع) أي الاشباع الذاتي أو الشهوي مقابل الاشباع العقلي أو الموضوعي .

و (الذات) بهذه الدلالة الأخيرة ، ترد مصطلحاً يتردّد على أقلام الكتّاب من نحو التأكيد الذاتي ، أو التمركز حول الذات ، أو الأنانية ونحوها من الدلالات التي تُشير إلى الطابع العصابي للشخصية .

ونحن بدورنا ، نستخدم كلا المصطلحين ، معتمدين على القارىء في فرزه للفارق بين المصطلحين ، في تضاعيف دراستنا . إن ما نعتزم تأكيده من الأمثلة المتقدمة هو : عملية (التأجيل) للّذة . حسيّة كانت أم عقلية أم نفسية . فبدون عملية (التأجيل) لا يمكن للآدميين أن يحقّقوا القدر الأدنى من اللذة أو بكلمة جديدة ، إنّه من الممتنع تحقيق الاشباع الطليق للآدميين ، أيّا كان نمط الاشباع .

فإذا افترضنا ـ في مجال الاشباع الحسيّ ـ أنَّ أعلىٰ قدر من الامتاع ، إنّما يتحقّق في تناول طعام معين ، لكنّه يؤدي إلى أضرار صحيّة ، نظراً لمرض الجائع ، أو لازدياد مقاديره المعتدلة ، أو لاشتماله على ما هو ضارّ أساساً ، حينئذ فان تحقيق الاشباع المطلق يؤدّي إلى عكس الامتاع الذي استهدفه الجائع .

وفي مجال الاشباع النفسي ، إذا افترضنا أن أعلى قدر من الامتاع إنّما يتحقّق في تسلّم أكبر منصب اجتماعي هو ، رئاسة الدولة مثلاً ، حينئذ فان الباحث عن لذة التقدير الاجتماعي سيرتطم إمّا بباحثين آخرين يتميّزون بذات (الكفاءة) ممّا يتعذر بذلك تحقيق الاشباع المذكور ما دام تسلّم الرئاسة منحصراً في فرد واحد .

وأمّا أن يرتطم بحاجز داخلي هو عدم الكفاءة أساساً عند الباحث عن التقدير المذكور ، ممّا يتعذر بذلك تحقيق الهدف الاجتماعي من وراء تسلّم المنصب المتقدم .

وفي مجال الاشباع العقلي ، فان تحقيق أية لذة علمية من الممتنع تحققها أساساً ، إذا ما ارتبطت ليس بأعلى قدر من الامتاع بل حتى باقدارها الضئيلة ، فالكشف العلمي مثلاً لا يمكن أنَّ يتوفّر عليه إلاّ ذوو كفاءة ، لا يمكن أن يتمّ إلاّ في ظلّ شروط حضارية تتسق ونمط الطموح العلمي ، ولا يمكن أن يتمّ إلاّ في نطاق محدد وليس في نطاق شامل لكل ضروب المعرفة . . . وهكذا .

إذن ، تحقيق الاشباع المطلق ، لا يمكن أن يتمّ على أية حال حتى لو استمرت كل الجهود البشرية الممكنة لتذليل ذلك ، ممّا يتعينّ معه أن يمارس الكائن الآدمي عملية (التأجيل) للّذة .

ومن هنا فان (تأجيل) اللذة ، يظلّ هو (الخيار) الوحيد للكائن الآدمي ، ليس لأن الطبيعة الكونية لا تسمح بالاشباع المطلق فحسب ، وليس لأن الاشباع المطلق يُفضي إلى تدمير الآخرين فحسب أيضاً ، وليس لأن الاشباع المطلق يفضي إلى تدمير الباحث نفسه عن الاشباع . . . بل - مضافاً إلى ذلك - لأن الاشباع المطلق يسلخ الإنسان من دائرته التي يتميَّز بها عن العضوية الأخرى ، الحيوان .

إننا إذا افترضنا امكانية أن يصاغ (مجتمع) يبحث أفراده بأكملهم عن اشباع مطلق لحاجاتهم ، دون الأخذ بنظر الاعتبار لاية قيمة تقف قبال الاشباع ، حينئذ نواجه مجرد مجتمع حيواني فحسب .

وحتى هذا المجتمع الأخير ، من المتعذر تحقيقه ما دمنا نلحظ بوضوح أن الصراع والتنافس والافتراس يطبع المجتمع الحيواني ممّا يفصح عن أن تحقيق الاشباع لا يمكن أن يتم بنحو مطلق حتى في مجتمع الحيوان ، وإلاّ لما كانت أية دلالة للصراع أو التنافس ، أو الافتراس في المجتمع المذكور .

إنّه لو لم تكن ثمّة حقيقة غير (الموت) لأمكن التدليل بها ، على أنَّ (الاشباع الطليق) لا يمكن تحقيقه البتة ، لأنَّ (الموت) كما وصفه الامام علي « ع » ذات يوم بأنّه (هادم اللذات) ، يضع (حدّاً) لأية محاولة هادفة للاشباع المطلق .

من كلٍّ ما تقدّم ، نخلص إلى حقيقة لا يتخاصم فيها اثنـان ، أن (تأجيـل اللذة) هو (الخيار) الأوحد للكائن الآدمي ، لا يمتلك معه أيّ خيار آخر ، ولا يمكن ذات يوم أن يتمّ خيار آخر على الاطلاق .

ومع اقرارنا بالحقيقة المتقدمة ينبغي عند رسمنا لأية محـاولة علميـة في تنظيم دوافع الإنسان وطرق اشباعها ، وفي تنظيم أية مبادىء في حقل الصحة النفسيـة وطرق تحقيقها ، أن نضع مبدأ (تأجيل اللذة) ، معياراً لكلّ أنماط السلوك ، بنحو يُصبح فيه مبدأ (تـأجيل اللذة) غـير منفصل البتـة عن مبدأ (البحث عن اللذة) .

وبكلمـة جديـدة ، أن (البحث عن اللذة) فيـما يشكّـل (أصـلاً محـركـاً) للسلوك ، ينبغي ألاّ يُفصل عن مبدأ (تأجيل) بعض أشكاله بالضرورة .

وفي ضوء ذلك ، يمكننا أن ندرك سرّ القاعدة النفسية الضخمة التي صاغهـا الامام علي « ع » في رسمه للتركيبة الآدميّة العامة ، القائمة على (ثنائية) الأصل النفسي (الباحث عن اللذة ، ونعني بها ثنائية العقل والشهوة) أو (المـوضوع والذات) . . . فما لم يكن ثمّة (تجاذب بين طرفي اللذة العقل والشهوة) لما أمكننا أن ندرك دلالة (تأجيل اللذة) ، حيث يعني (التأجيـل) ممارسـة النشاط (العقلي) أو (الموضوعي) من طرفي التجـاذب للّذة ، أي أن الكائن الآدمي لا منـاص له من ممـارسة (التـأجيل) بحيث ينبغي أن يغلب عقله شهـوتـه ، حتى يُصبح (أفضل من الملائكة) كما قرّر الامام « ع » ذلك .

ونحن إذ نكرّر التنبيه على القاعدة النفسية المتقـدمة ، نستهـدف من ذلك أن نذكّر أولاً بحقيقة التركيب الآدمي القـائم على طـرفين يتجـاذبان البحث عن اللذة (وهو أمر سبق توضيحه مفصلاً) ، وان نذكـر ثانيـاً بالسـرّ الذي تـنطوي عليـه عمليـة (تـأجيـل اللذة) ، مـا دام الكـائن الآدمي مضـطراً لمـواجهـة (الاحبـاط) الـذي يحتجـزه عن تحقيق الاشبـاع المـطلق ، لأسبـاب انتهينـا من تفصيلهـا تـوّاً . وأن نخلص ثـالثـاً إلى حقيقـة جـديـدة هي افتـراق التصـوّر الإسلامي عن التصوّر الأرضي في صياغتها لمبادىء (تأجيـل اللذة) ، وهو أهمّ

ما نستهدفه في هذه الدراسة ، ما دام علم النفس الأرضي يُقرّ بوضوح مبدأ (تأجيل اللذة) ، وما دام ـ في ضوء ذلك ـ يرسم توصياته العيادية المختلفة التي تقرّ أن (الاحباط) لا مناص منه ، فيما يتعينّ أن يُواجه بمبادىء (تأجيل اللذة) .

غير أن السؤال هو ، لماذا أخفق البحث الأرضي في توصياته المختلفة بالرغم من اخلاصه العلمي في صياغتها ؟ ؟ .

لماذا أخفقت العيادة النفسية في انتشال مرضاها ، ممّا يُلاحظ تفاقم أرقامه ؟ ؟ .

* * *

إن الاجابة تكمن في طبيعة مبادىء (التأجيل) للّذة ، وتحديد أنماطها ، وفرز ما هو مؤتلف مع طبيعة التركيب الآدمي ، عمّا هو خارجٌ عن امكانات الطبيعة المذكورة .

إن البحث الأرضي ، بسبب من عزلته عن السماء ، مضطرّ إلى رسم مبادىء « التأجيل » وفق تصوّر ـ لا مناص من اتّسامه بالخطأ ، لأنّه ـ أساساً ـ منعزل عن (المصدر) الذي صاغ التركيب الآدمي في بحثه عن اللذة ، و « تأجيلها » بشكل أو بآخر .

إن (السماء) هي التي صاغت (الأصل النفسي ـ البحث عن اللذة) وصاغت (ثنائيته العقل والشهوة) ، وصاغت مبادئه (التأجيل) الذي نعتزم دراسته .

وممّا لا شك فيه ، أن تجاهل (المصدر) المذكور ، يعني تجاهل أية توصية حيّة واقعية ، واستبدالها بتوصيات (مثالية) لم تنبع من أرض « الواقع » ... وهذا هو سرّ « الفشل » الذي غلّف البحث الأرضي في رسمه لمبادىء (تأجيل اللذة) .

إن مبادىء (تأجيل اللذة) تتمثّل في :

١ ـ التأجيل المعوّض : ونعني به أن تأجيل أيّ لذة حسيّة كانت أم نفسيّة إنّما يعوّض عنها بلذة من نمطها (الحسيّ أو النفسي) في الدار الآخرة ، أو حتى في الدار الدنيا ، ولكن في زمان لاحق .

فالجوع ، يعوّض عنه (شبع أخروي) أو شبع دنيوي لاحق ، و « الصبر » على الشدائد يعوّض عنه (راحة في الآخرة) أو الدنيا في زمان لاحق بحيث تنفرج الشدة ذات يوم . وهكذا .

٢ ـ التأجيل المثمّن : ونعني به ، أن تأجيل اللذة يقترن بتقدير وبتثمين من السماء ، بغض النظر عن التعويض الأخروي أو الدنيوي له . فمجرد وعينا بأن (السماء) تعي واقعنا (حين نلتزم بمبادئها) وتثمّن هذا الالتزام ، فان هذا التثمين كافٍ يجعل الشخصية آمنة من أن يثمّن قرار تأجيلها . وهذا من نحو من يتحسّس باللذة حينما يجد أنَّ (الآخر) يثمّن الانجاز الذي قدّمناه على حساب راحتنا ، كأن نقضي حاجاته ، فيشكرنا على ذلك بالرغم من الأذى الذي يلحقنا بسبب من السعي في قضاء حاجاته ، فأنت حين تؤجل سفرة ممتعة من أجل أن تخدم مريضاً ، ثمّ يثمّن المريض هذا التأجيل ، بكلمات الشكر ، حينئذ تتحسّس اللذة بقدر حجم الشكر الذي يقدّمه لك .

٣ ـ التأجيل القِيَمي : ونعني به أنَّ السماء تحمل (دلالة) لها « قيمتها » الموضوعية من ارادة وعلم وابداع وإحسان و . . . الخ ، ممّا يعني ان ادراك هذه الحقيقة لوحدها ، كاف لتحقيق لذة (عقلية) صرف ، من نحو اللذة العقلية التي تحقّقها في استكناه الحقائق وكشفها ، دون أن ننتظر من (الحقائق المكتشفة) تعويضاً أو تثميناً .

على العكس من ذلك ، نجد أن (مبادىء التأجيل ـ في تصوّرها الأرضي) مفتقرة لفاعلية (التثمين) ، أمّا لعدم وجود (الآخرين) ـ مثل غياب (القانون) ـ أو لامكاناتهم المحدودة ، أو لأنّهم جزءٌ من (المجتمع المريض) الذي لا يستوعب قيمة التأجيل الذي تقدّمة الشخصية . أمّا افتقارها لفعالية (القيمة) فواضح ، ما دامت أساساً لا تعي قيمة السماء .

ولكي نحدّد مستويات التأجيل ، يتعين علينا بسط بعض المفاهيم الأساسية :

« التأجيل » وصلته « بالتعويض » و « التقدير » و « القيمة » .

أوضحنا ، أنَّ (التأجيل) يقترن بثلاث حقائق هي :

أ ـ التعويض : فما لم يعوّض الكائن الآدمي ، يظلّ عرضة للصراع ، لأنّه لا يجد (معنىً) لتأجيل « لذة » وجدت ـ أساساً ـ في تركيبته الباحثةعن الاشباع .

ب ـ التثمين : وما لم يتسلم الكائن الآدمي (تقديراً) لتأجيل لذته ، لم يجد أيضاً أيّ (معنى) للتأجيل المذكور .

د ـ القيمة : وما لم يع الكائن الآدمي (قيمة) السماء ، لم يجد معنى بدوره ، للتأجيل .

وخارجاً عن ذلك ، فان مطالبة الآدميين بـ (التأجيل) تظلّ بلا دلالة ، ممّا يضطرهم إلى الوقوع في أحد خيارين :

١ ـ الصراع : ما دام تأجيل اللذة لم يقترن بتحقيق أي (اشباع) ، حينئذ يستتلي وقوع الكائن الآدمي في صراع لا يهدأ له قرار وهذا لوحده كاف في تعرضه إلى أنواع العصاب . ما دام ملتزماً بمبادىء الواقع ، لكنّه غير مقتنع بمشروعيتها ، ولا يمكنه أن يتمرّد عليها لأنّه يفقد التقدير الاجتماعي .

٢ ـ البحث عن الاشباع الطليق ، وهو أمر لا يمكن تحقيقه ، ما دامت تركيبة الحياة قائمة على (الاحباط) ـ كما أوضحنا مفصلاً ، ممّا يستتلي أن تصبح الشخصية (سيكوباثية ـ لا اجتماعية ـ منحرفة) لا تراعي مبادىء الآداب العامة . وحتى في هذه الحالة ، فان القانون لا يسمح له باشباع حاجاته ، ممّا يعرضه لمواجهة « الاحباط » وما يستتليه من صراع ، فايداعه السجن مثلاً ، يعرّضه لمواجهة (الاحباط) فـ (الصراع) .

وفي الحالتين ، يظلّ « الاحباط » و « الصراع » ، هو القدر الوحيد للكائن الآدمي ، ما لم ينطلق من التصوّر الإسلامي لمبادىء تأجيل اللذة .

إنَّ الأبحاث الأرضية تجمع على أنَّ (الشـدائد) أو « الاحبـاط » هو السبب الكامن وراء الأمراض النفسية . وتوصيات الأرض ـ في هذا الصـدد ـ تتمثّل في المطالبة بـأن تتحمّل الشخصيـة شدائـد الحياة مـا دامت تركيبـة الحياة أسـاساً لا تسمح باشباع الحاجات جميعاً .

وتحمّل الشدائد يعني ، إمّا الـرضا بقـدر محدود من الاشبـاع ، أو استبدالـه باشباع آخر ، أو التقبّل لهذا الحرمان أساساً .

مثـال ذلك ، طـالب في كلية الهنـدسة ، أنهى دراسته ، وبـدأ البحث عن « وظيفة » تتّسق مع اختصاصه . إلاّ أنَّه لم يجد الوظيفة التي يطمح إليها . حينئذ يواجه ثلاثة خيارات ، أمّا تقبُّـل وظيفة محـدودة من حيث الدرجـة ، أو استبدال ذلك بعمل حرّ لا علاقـة له بـاختصاصـة ، أو البقاء بـلا عمل ، وفي الحـالات جميعاً لا مناص له من التقبُّل لهذا الواقع الذي (لم يُشبع) حاجاته . غير أنَّه لـوْ لم يذعن للواقع المذكور ، فإنَّه سيواجه (صـراعاً) وستبـدأ شخصيته بـالتوتـر ؛ حتى يستسلم في نهاية المطاف للمرض النفسي .

إنَّ المطالبة بتحمّل أمثلة هذه (الشدائد) هي . الحلّ الوحيـد الذي يملكـه البحث الأرضي في هذا الصدد .

بيد أن الملاحـظ أن الشخصية في الغالب لم تنج من الوقوع في براثن المرض النفسي ، بالرغم من (وعيها) بصواب التوصيات الارشادية في هذا المجال .

فما هو السر في ذلك ؟ .

إن الاجـابة تتبلور بـوضوح ، إذا أخـذنـا بنـظر الاعتبـار أنَّ (التعـويض) و (التقـدير) و (القيمـة) هي المبادىء التي تعينـه على مـواجهة « الاحبـاط » . فالطالب حينما يُدرك أن (الحياة) مجرد « اختبار » حينئذ يتحمّل أيّا من الخيارات الثـلاثـة ، إذ (يُعـوّض) أخـرويّـاً لـما يفـوتـه ، أو (يثمّن) تحمّله لـواحـد من الخيارات ، أو يجد لذة عقلية في مجرد التزامه بمبادىء السماء الواعية . مضافـاً إلى ذلك ، أنَّه نظراً ليقينه بأن السماء تملك وسائل الاشباع ، حينئذ سيـطمئن إلى أن حاجاته ستتدفق ، فضلاً عن يقينه بأن (الطعام) مجرد وسيلة لاستمرارية العمل

الخلافي بحيث يكفيه أي قدر أو نوع يسدّ (الحاجة) دون أن يبحث عن اشباع زائد عن الحاجة ، وعندها يُصبح مطمئناً متوازناً ، لا يحيا الصراع .

ولكن ، خارجاً عن مبادىء « التعويض » و « التقدير » و « القيمة » ، هل يمكن للطالب المتخرج أن يواجه « الاحباط » لمجرد وجود (قيم اجتماعية) مستمدة من مبادىء الأرض ؟

إنَّ مواجهة الاحباط لا يمكن أن تتمّ إلاّ إذا ارتكنت إلى أرض صلبة تستمد الشخصية منها (المثال) الذي يمدّها بالقناعة في عملية المواجهة ، بيد أن الطالب المذكور لا يمكنه (في ضوء التصوّر الأرضي) أن يواجه (الاحباط) ، ما دام كل من (التعويض) و (التثمين) و (القيمة) يفقد فاعليته في هذا الصدد .

أمّا (التعويض) فانَّه منتف ـ أساساً ـ ما دام لا يؤمن باليوم الآخر (الثواب الأخروي) ، وما دام لم يؤمن بالسماء في اشباعها إيّاه دنيوياً (في وقت لاحق من العمر) .

وأمّا (التثمين) ، فانّه بدوره يفقد أيّة فاعلية ما دام تسلّمه يتمّ إمّا من (قيم اجتماعية) مبهمة ، أو (أفراد) محدّدين .

فالطالب الجائع أو المنحط اجتماعيّاً ، لا يمكنه أن يقيم وزناً لمجموعة من (الأفراد) تطالبه بتحمّل الشدائد ، في حين يواجه مجتمعاً بأكمله يتعامل مع الآخرين من خلال لغة الزهو والتعالي .

كيف يمكن إطفاء الدوافع في مناخ متورّم ، يُعنى بالبهرج ، والزخرف ، والشكل ، في نمط الوظيفة ، و (الدار) مثلاً ، وفي هندستها وتأثيثها وسعتها وموقعها : عندما تواجه الشخصية الأرضية فرداً من طبقتها قد أتيح له تحقّق المركز و (السكن) في مستوياته الفخمة ، في حين تحرم هذه الشخصية من ذلك .

لا شك ، أن مثل هذه الشخصية ، ستظل عُرضة للصراع ، وستظلّ مُحاصرة بالقهر ، ولا يمكنها أن تمارس عملية (التأجيل) ما لم تنطلق من وعي (عبادي) حاد .

إن (القهر) يُحاصرها حينما تجد نفسها محرومة من تملك المركز ، والدار الفخمة . ويحاصرها القهر بنحو أشد لو حُرمت حتى من المركز أو الدار البسيطة . بل إن القهر يحاصرها بنحو أشدّ ممّا تقدّم ، حينما تواجه مجتمعاً يتعامل معها بالزهو والتعالي ، نتيجة لتملكه مثل ذلك المركز ، أو هذه الدار الفخمة ، وهو أمر يفجرّ لديها الإحساس بالدونية والضعة دون أدنى شكّ .

وحيال هذا ، فانّ مثل هذه الشخصية أمام خيارين فإمّا أن تكفّ عن اشباع حاجتها إلى التقدير الاجتماعي ، وهو أمر يتنافى مع حبّ الذات ، أو تكفّ عن اشباع حاجتها إلى الطعام (لقلة ذات اليد) وهو أمر يستتلي وقوعها في الصراع ونتائجه المَرضيّة . وامّا أن يقتادها إلى البحث المضني عن المركز ، وهذا يقتادها إلى الاحباط فالصراع ، وكذلك المادة وتوفيرها وهذا الأخير يقتادها إلى تحمّل ما لا يتناسب ودخلها الفردي . فإذا انساقت إلى الحلّ الأخير ، فحينئذ امّا أن يركبها (الدَين) ـ وناهيك عن الصراع الذي يُخلّفه الدَيْن ـ وإمّا أن تلجأ إلى الطرق غير المشروعة . وهذا اللجوء الأخير ، بدوره يُفضي إلى الوقوع في براثن المرض النفسي ، لأن (الأنا الأعلى) للشخصية أو (الضمير) ، كافٍ بأن يفجّر لديها الإحساس بالذنب .

إذن : في الحالات جميعاً ، لا مناص من وقوع هذه الشخصية في وهدة الصراع ، ما دام (تثمين) الآخرين مفقوداً لديها ، إلاّ في نطاق (أفراد) يفقدون فاعلية تأثيرهم ، قبال فاعلية مجتمع مريض بأكمله .

أمّا إذا افترضنا أن الطالب المذكور (الجائع والمنحط اجتماعياً) بمقدوره أن يواجه (الاحباط) من خلال تسلّمه (تثميناً) اجتماعياً قائماً على مجموعة ما يُسمّى بـ (القيم) أو (المثال) الذي دُرّبت الشخصية عليه ، بحيث يحمله هذا (المثال) على احترام المبادىء التي ينطوي عليها (المثال) المذكور ، حينئذ يظلّ الأمر محكوماً بنفس الطابع ما دام (المثال) نفسه لم يتّسم بفاعلية تماثل أو تضارع (الواقع الاجتماعي المريض) الذي يفرض هيمنته على الشخصية .

إن (المثال) أو (الجهاز القيمي) لدى الشخصية ، إنّما يتّسم بفاعليّته في

حالة ما إذا اقترن بتقدير (الآخرين) له . أمّا إذا افترضنا أنَّ (المثال) منتزع من (واقع) لا صلة له بقوىً واعية تخلع عليه (قيمة مّا) ، حينئذ يظلّ الالتزام به مجرّد تعامل وهمي مع الحقائق .

إن أي (مثال) أو (قيمة) ينبغي أن يحملان ثلاث سمات ـ على الأقل ـ حتى يكتسبان (فاعلية) وتأثيراً . وهذه السمات هي :

١ ـ الوعي ـ ٢ ـ الارادة ـ ٣ ـ الكمال .

و (المثال الأرضي) فاقد للسمات الثلاث بأكملها . فهو يُستمد من ضمير جمعي مُبهم لا يملك (وعياً) محدّداً ، مثل بنود (القانون) المكتوبة على الورق .

كما لا يملك (فعلاً اراديّاً) تنفذه أيد محدّدة ، تماماً مثل (القانون) المعطّل عن العمل به .

وأخيراً فإنَّ مبادىء هذا المثال لا تتسّم بقيمة عقليّة ذات أصالة أو كمال ، بصفة أن هذا (المثال) قد صاغه (أفراد) يلفّهم القصور المعرفي بالضرورة : فأنت حين تواجه (مثالاً) صاغه أفراد مثلك ينتسبون إلى العضوية الإنسانية التي تنسب لها أنت بذاتك ، حينئذ لا يمكنك أن تكسب المثال المذكور أية قيمة أصيلة غير قابلة للتشكيك ، إلاّ إذا افترضنا أن (ذاتك) تمتلك (وعياً أصيلاً) ، ومع افتراض امتلاكك لمثل هذا (الوعي المطلق) ، فان (المشكلة) تنتفي أساساً ، ولا يبقى معها (معنى) للمرض أو التفكير في انتشال الذات من الصراع ، لأنَّ الشخصية نفسها يمكنها أن تحسم المشكلة .

ولكن هذا الفرض الأخير (أي امتلاكك للوعي المطلق) يستلزم الوقوع في نفس الدائرة التي بدأت الشخصية منها ، وهي ان (الأخرين) غائبون عن دائرة (المثال) المذكور، ومن ثمّ فإنّه يفتقد فاعليته ما لم يقترن بوجود (آخرين) يخلعون عليه (القيمة) .

إذن : في الحالات جميعاً ، لا يمكن للطالب الجائع والمتخلّف اجتماعياً أن يتقبّل (الاحباط) بتوازن داخلي ، ما دام (المثال) الذي يتسلّم (تقديراً) منه

لا يمتلك (وعياً) ولا (ارادة) ولا (أصالة عقلية) ، بل يظلّ الصـراع وتوتـراته يتغالبان على شخصيّته بقدر ضخامة المثيرات أو ضآلتها .

على العكس من (المثال) الأرضي ، يجيء (المثـال العبـادي) حـامـلاً للسمـات الثلاث المـذكورة ، أي أنّـه يمتلك (فاعليـة) بالغـة القوة . فـالسـماء (واعية) بسلوك الشخصية ، وذات (ارادة) في تحقيق (التثمين) الذي تسلمـه للشخصيـة . كما انها (كـاملة) في صيـاغتهـا للمبـادىء التي تصـوغهـا للكـائن الآدمي ، وتطالبه بالالتزام بها في مواجهة « الاحباط » الدنيوي .

إنَّ الالتزام بالمبادىء التي تواجـه الشخصية بهـا ، شدائـد الحياة . . . هـذا الالتـزام نفسـه يحقق اشبـاعـاً للشخصيـة حتى في حـالـة (الاحبـاط) الصـرف لحاجاتها . بل أنَّ مـا يُسمَّى بـ (الحاجـات) ـ في نظر التصـور الأرضي ـ تنتفي دلالته عند الشخصية الإسلامية في حالة التزامها بمبادىء السمـاء ، حتى تتحول ـ في نهايـة المطاف ـ إلى حـاجـات (عقليـة) . بحيث تحقق تـوازنـاً داخليّـاً للشخصية ، لمجرّد أنها تتعامل مع السماء ، بما تنطوي عليـه السماء من (قيمـة) وبما يُصاحبها من (تثمين) للتعامل المذكور .

إن كلاً من (التوكّل) و (الزهد) و (التعامل العقلي مـع السماء) ، يـزيح أي امكان للصراع وتوتراته عبر مواجهة (الاحباط) ، وهي فاعليات غائبة تماماً عن البحث الأرضي :

أمّا التوكل ، فيعني ان اشباع الحـاجات مـوكول إلى السـماء ، وقدرتهـا على تحقيق ذلك عملياً .

ومن البيّن أنَّ الاطمئنان إلى توفّر الاشباع وتأمينه ، يزيح التوتر الذي يسبّبه (الاحباط) عادة ، في هذا الصدد .

فالطالب المذكور حينما يُتاح له مثلاً (مـرتب) وحينما يتـدفق (مرتّبـه) حتى عند تقدّم سنّه واحالته على التقاعد ، حينئذ يتوازن داخلياً ، ولا يحيا أي صـراع ذي بال من حيث تأمين حاجاته الشخصية ، كما هو واضح .

وإذا نقلنـا هذا (التـأمين) إلى (السـماء) وصلة الشخصية العبـادية بهـا ،

أمكننا حينئذ أن نُدرك أنَّ السماء مصدر قوة تتكفّل باشباع الشخصية ، ليس في نطاق محدود (كما هو شأن الدولة في تحديدها للمرتّب) بل في نطاق لا حدود له ، حيث ترزق السماء من تشاء بغير حساب ؛ ومن حيث لا تحتسب الشخصية ، ولكن شريطة أن يتوفّر وعيٌ عباديٌ بامكانية السماء لدى الشخصية ، تمشّياً مع دلالة الآية الكريمة (ومن يتوكّل على الله فهو حسبه) .

وعندها ، مع توفّر الوعي العبادي ، يبلغ اليقين قمته في تأمين الحاجة ، فيما لا يبقى معه أيّ احتمال لمنابع الصراع ومضاعفاته .

* * *

١ ـ الزهد :

وأمّا (الزهد) فيشكّل فاعلية أخرى في تحقيق التوازن الداخلي للشخصية العبادية .

فالزهد ـ أساساً ـ ينطلق من المبدأ القائل أنَّ الدنيا بأكملها ، (متاعٌ عابرٌ) لا قيمة له قبال العطاء الأخروي الذي لاحدود له . فامتلاكك لدار فخمة ، أو منصب اجتماعي كبير ، يظلّ اشباعاً (عابراً) قبال الاشباع (الأبدي) أخرويّاً ، وهذا ما يقود الشخصية إلى أن تقلّل من قيمة الدار أو أهمية المنصب ، مكتفية من ذلك بالاشباع بقدر الحاجة دون أن يؤثّر فيها أيّ منبّه بيئي يتعامل بلغة الزهو في امتلاك لأخرين للدار الفخمة .

أمّا المنصب ، فانَّ الشخصية العبادية لا تُعنى به ـ أساساً ـ ما دامت لا تريد (علوّاً) في الأرض ، بقدر ما تستهدف ممارسة وظيفتها العبادية .

إذن ، فاعلية (الزهد) بأي اشباع زائد عن الحاجة ، تمسح كل آثار التوتر أو الصراع الذي يسبّبه (الاحباط) في اشباع الحاجات التي تعوّدت الشخصية الأرضية أن تُعنىٰ بها في أشكالها الزائدة عن الكفاية ، مع ملاحظة أن طموحات الإنسان لا حدَّ لها البتة ، فالتاجر مثلاً لا يقف طموحه عند ربح معينٍ ، والموظّف لا يقف طموحه عند موقع رسميّ يحتلّه ، وصاحب الدار لا

يقف عند تملّكه لمجرد الدار ، بل يتطلّع كل من الأنماط المذكورة إلى المزيد من الاشباع ، وهو أمر يستتلي مزيداً من التوتّر ، على العكس من الاستجابة (الزاهدة) التي تمسح أية محاولة تزيد عن الحاجة .

* * *

٢ ـ التعامل العقلي مع السماء . . .

إنَّ كلاً من (التوكل) و (الزهد) ، يظلّان متصلين بالبحث عن اشباع الحاجة (كأن يكل الطالب المذكور شؤون رزقه إلى السماء) ، أو اشباعها بقدر الكفاف (كأن يتناول الضروري فحسب . من الطعام بقدر ازاحة التوتّر دون البحث عن الزائد والمترف منه) .

بيد أنّ ثمة اشباعاً عقليّاً تعوض به الشخصية المسلمة حاجاتها الحيوية أو النفسية ، بحيث تؤثر السماء بما لها من (قيمة) موضوعية بغض النظر عن صلة ذلك بالاشباع الحيوي والنفسي الدُنيويّين .

وقد سبق القول إلى أنَّ (الامتاع العقلي) أشد فاعلية من (الامتاع الحسيّ) . في المثال الذي قدّمناه عن المضربين عن الطعام ـ . هذا الامتاع يتمثّل في المشاركة (الوجدانية) مع السماء والتوجه نحوها في استكناه الحقائق وكشفها ، أو حتى في نشدان الاشباع الحيوي والنفسي من الحاجات .

إنَّ (الجائع) حينما يتّجه إلى السماء في المطالبة بإزاحة الجوع ، فإنَّ ألم الاحباط يخفّ ـ دون أدنى شكّ ـ حينما يعي الجائع أنَّ السماء (واعية) مشكلته ، (مثمّنة) توجّهه نحوها ، لا أنّها (تهمله) أو لا تملك (وعياً) حيال مشكلته المذكورة .

كما أنّه حينما يواجه (ذلاً اجتماعياً) ، فان الإحساس المذكور بالذل ، سيخفّ أو يزاح ، حينما يعي بأن السماء (تحترم) (ذاته) و (تثمّن) توجهه نحوها .

بيد أن قمة الاشباع ، إنَّما تتحقّق في تلك المشاركة الوجدانية والعقلية مع السماء ، بما تنطوي السماء عليه من (قيمة موضوعية) (العلم والقدرة والارادة والابداع والهيمنة و . . . الخ) .

إنَّ مثل هذه (المُشاركة) التي تعني أن (السماء) مثمّنة تماماً وواعية تماماً ، لهذا التوجه نحوها ، تنطوي على قمة الاشباع الذي يمكن أن نقارنه ـ ولو نسبياً ـ بشخصية تجد أن الآدميين بأجمعهم (يُعنون) بها ، و (يعون) قيمتها ، و (يثمنونها) بما لا يدور في خلدها البتة حينئذ سيتحقّق لديها اشباع ضخم ما دامت حاجاتها النفسية والحيوية قد أشبعت دون أي (احباط) ، بل أنّها أشبعت زائداً عمّا هو ممكن أو متوقع لديها .

إذن : قيمة الاشباع إنَّما تتحقّق في افتراض واحد فحسب هو السماء بما تحمله من (فاعلية) يفتقدها « الآدميّون » ، وامكانات « الطبيعة » على نحو ما شرحناه مفصلاً عند حديثنا عن (الخيار) الوحيد الذي تملكه الشخصية في تعاملها مع الحياة ،ونعني به تأجيل اللّذة ، ما دامت (طبيعة) الحياة لا يمكنها أن تحقّق الاشباع الطليق للآدميين .

وللمرة الجديدة ، فان تحقيق الاشباع في ذروته التي أوضحناها ، يظلّ في نطاق (التعامل العقلي والوجداني) مع السماء فحسب ، ممّا يعني أنَّ أية توصية ارشادية يقدّمها البحث الأرضي في رسمه لمبادىء الصحة النفسية ، تظل (عقيمة) ما دام (الآخرون) من جانب ، لا يملكون (فاعلية كاملة في تحقيق الاشباع) ، وما دامت (الطبيعة) فاقدة ـ أساساً ـ لأية قدرة ذاتية .

مبادىء الصحة النفسية العامة في التصوّر الأرضي والإسلامي :

إن نموذج الطالب الذي سبق الحديث عنه يمثّل التعامل مع أقوى دافعين في تركيبة الآدميين ، وهما دافع الطعام ، بصفته أقوى الدوافع الحيوية ، ودافع (التقدير الاجتماعي) بصفته أقوى الدوافع النفسية .

وحين نتابع سائر الدوافع أو الحاجات وطريقة تنظيمها في التصوّر

الأرضي ، نجدها محكومة بنفس الطابع من حيث افتقارها إلى (فاعلية) التعويض والتثمين والقيمة ، وما يواكبها من فاعلية التوكّل والزهد والتعامل الوجداني .

ونحن ، لسوف نتحدث مفصلاً عن طرائق التنظيم للدوافع (حيويّة ونفسية) في التصوّرين الأرضي والإسلامي . لكننا هنا ، نعتزم الإشارة ـ ولو عابراً ـ إلى عقم العلاج الأرضي في توصياته الإرشادية ، ما دمنا في صدد البحث عن طرائق العلاج للأمراض النفسية في تصورها الأرضي .

إنَّ التوصيات الإرشادية التي نجدها في فقرات لاحقة ، تمثّل خلاصة التصور الأرضي في رسمه لمبادىء الصحة النفسية ، وهي توصيات قد ابتذلها البحث الأرضي نظراً لذيوعها ووضوحها في الأذهان .

ولنأخذ على سبيل المثال ـ هذه التوصيات التي رسمها أحد الباحثين ، موضحاً بأنَّ الفرد إذا أراد أن يحقّق توازناً داخلياً ، أي أن يكتسب صحة نفسية ، فعليه بالالتزام بما يلي :

١ ـ البوح بالأسرار لشخصية حكيمة عاقلة .

٢ ـ الهروب من متاعب الحياة ، إلى نشاط ممتع كمشاهدة الطبيعة .

٣ ـ وضع تخطيط للمنشطات الترويحية بنحو عام .

٤ ـ استنفار الغضب في القيام بعمل ما .

٥ ـ العمل على تحقيق الأهداف واحداً واحداً .

٦ ـ الاستسلام أحياناً بغير عناد .

٧ ـ عدم التفكير في تحقيق المعجز .

٨ ـ عدم القسوة في النقد ، وتخيّر الايجابيّات عند الآخرين .

٩ ـ القيام بدور المبادأة . . . الخ .

إن هذه التوصيات وسواها من التوصيات التي يقدّمها علم النفس العبادي ، لا يتخاصم اثنان في صوابها .

والمشرع الإسلامي بدوره ، يقدّم توصيات مماثلة ، يفصّل الحديث عنها بنحو ملحوظ ، من نحو التوصية التي يقدّمها الامام علي « ع » بأهمية البوح

بالسرّ مثلاً (وهي التوصية الأولى من القائمة الأرضية التي سردناها) ، حيث تطالب التوصية ببوح السرّ حتى لو لم يجد الّا مادة غفلاً ، بصفة أن التفريج تحرير للمكبوت . وهو مبدأ نفسي له فاعليّته دون أدنى شكّ .

ويتجاوز الامام الصادق « ع » عملية البوح بالسرّ ، إلى (الإستشارة) مطلقاً ، مطالباً (كما طالبت التوصية الأرضية بذلك) أن يتمّ ذلك مع شخصيّة عاقلة ، حكيمة ، لكنّه ـ أي الامام « ع » ـ اكسب الإستشارة فاعلية أشدّ حين تتمّ مع شخصية (متديّنة) .

ولنقرأ :

فإذا كان عاقلاً . (يقول الامام الصادق « ع ») انتفعت بمشورته . وإذا كان حرّاً متديّناً أجهد نفسه في النصيحة لك [1] .

وفي نص ثانٍ :

شاور في حديثك الذين يخافون الله [2] .

وفي نصّ ثالث :

استشر العاقل من الرجال الورع ، فإنّه لا يأمر إلاّ بخير [3] .

ففي النصوص المتقدمة ، تشدّد على (المتديّن) و (الورع) و (الذين يخافون الله) لأنّهم (يخلصون في النصيحة) ، وهذا هو السرّ في نجاح الإستشارة وتحقيقها فاعليّة ذات أثر ، في حين أنّ استشارة (الحكيم ، العاقل) لا تحقّق نفس الفاعليّة ما دامت الشخصية الأرضية تنطلق في تعاملها مع الآخرين وفق انشدادها لـ (مثال) أوضحنا مفصّلاً قصوره عن الفاعلية ، فيما لا حاجة إلى اعادة الكلام في ذلك .

وإذا اتّجهنا إلى التوصيتين الأرضيتين (الثالثة والرابعة ، فيما يتصل بموضوع التخطيط للمنشطات الترويحية)، أمكننا ملاحظة الأمر ذاته في عملية الربط بين

---

(١) الوسائل . باب ٢٢ ، حديث ٨ ، أحكام العشرة .

(٢) الوسائل . باب ٢٢ ، حديث ٤ .

(٣) الوسائل . باب ٢٢ ، حديث ٥ .

المبدأ العبادي والظاهرة النفسية . فالمنشط الترويحي ، أمر يقرّه التصوّر الإسلامي بطبيعة الحال . وما اشارات القرآن الكريم مثلاً إلى جمال الكون ومعطياته المتنوعة إلاّ تجسيد للاقرار المذكور . بل أنّ ظاهرة (كالسفر) مثلاً ، حينما تحدّده بعض نصوص التشريع في ثلاثة منشطات: تزوّد لمعاد ، مرمّة لمعاش ، لذّة في غير محرَّم ... حينما تحدّده في المنشط الأخير (لذّة في غير محرَّم) ، إنّما يعني أن (الترويح) أمر لا غبار عليه .

بيد أن ذلك ، ينبغي أن يتمّ في سياق عبادي خاص ، حتى يحقّق فاعليّة ، وليس في مطلق السياق . الذي ترسمه توصيات الأرض .

السياق العبادي يحدّده الامام موسى بن جعفر « ع » على النحو التالي :

اجتهدوا في أن يكون زمانكم أربع ساعات : ساعة لمناجاة الله وساعة لأمر المعاش ، وساعة لمعاشرة الاخوان والثقاة الذين يعرّفونكم عيوبكم ويخلصون لكم في الباطن ، وساعة تخلون فيها للذّاتكم في غير محرَّم . وبهذه الساعة تقدرون على الثلاث ساعات [1] .

إن هذه التوصية الخطيرة ، توضّح ، أن القسم الرابع مخصّص للمنشطات الترويحية ، بصفة أنّها ضرورة مُلحّة للشخصية في غمرة نشاطها الجادّ المحفوف بالتعب .

بيد أن مثل هذا المبدأ الترويحي لا تفصله السماء عن المبدأ العبادي العام ، ... بل أنّها لا ترى المنشط الترويحي وكأنّه (هدف) بذاته ، بل أنّه (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية .

إن إشارة التوصية إلى أنّ المنشط الترويحي هو (عون) على الثلاث ساعات : « المناجاة ، المعاش ، المعاشرة » ، هذه الإشارة ، تنطوي على أهمية بالغة الخطورة ، غائبة تماماً عن البحث الأرضي وتوصياته

إنّ اللذة المطلقة التي لا ترتبط بهدف ما ، تجعل الشخصية في أسر البحث

---

(١) تحف العقول ، صفحة ٣٠٢ .

عن (لذة) لا يمكن تحقيقها ، نظراً لطبيعة الحياة القائمة على (تأجيل اللذة) كما سبق التوضيح . ومجرد الاهتمام بتحقيق اللذة ، كاف بأن يحفر في أعصاب الشخصية توترات ، ناجمة عن التخوف من الاحباط ، وتخوّفاً من قلة الفرص في تحقيق الاشباع ، وهذا ما يدلّنا على منشأ الخطأ الأرضي في توصيته الهادفة إلى وضع تخطيط للراحة ، مع أنّه مبدأ سليم من حيث الأساس .

والسرّ في ذلك ـ كما سبق التوضيح ـ ، ان الادراك لوظيفة المنشطات الترويحيّة ، إذا اقترن مع الادراك بأنّها (وسيلة) ، لا (هدف) ، فحينئذ تتقبّل الشخصية متاعب الحياة وشدائدها ما دام (الاحباط) و (تأجيل اللذة) هما (السمة) التي يتعيّن الالتزام بها فكيف يمكن التوفيق بين تقبّل الاحباط ، والهروب من الاحباط كما هو نصّ التوصية الأرضية الخاطئة ، القائلة : (اهرب من الحياة في نشاط ممتع) ، دون أن تشفع ذلك بتحديد (الهدف) الكامن وراء البحث عن المنشط الترويحي .

* * *

على أية حال ... إذا حاولنا متابعة سائر التوصيات الأرضية التي وردت في القائمة التي استشهدنا بها ... أمكننا أن نلحظ مدى ما تنطوي عليه من تصوّر صائب لو كان العمل على تحقيق الأهداف واحداً بعد آخر مثلاً ، أو الاستسلام للواقع ، أو عدم التفكير في تحقيق المعجز الخ ... لو كان أولئك جميعاً يقترنون بتصور (عبادي) مُدرك لطبيعة التركيبة الآدمية ، وموقعها من (الحياة العابرة) التي تظلّ مجرّد (وسيلة) لحياة آجلة .

أمّا المطالبة بتحقيقها في تصوّر منعزل عن السماء ، وفي تصوّر لا يواجه إلاّ (حياة وحيدة) لا تملك الأرض سواها ، حينئذ تظلّ مثل هذه التوصيات (مثالية) لا يمكن تحقيقها البتة .

* * *

ويمكننا متابعة المعالجات الأرضية المتصلة بـ (الدوافع) أو (الحاجات) التي اعتاد علماء النفس درجها في (قوائم) خاصة ... يمكننا متابعة افتراقها أو التقاءها مع التصوّر الإسلامي لها ، محكومة بنفس الطابع الذي لحظناه في التوصيات الارشادية . بصفة أن (الشدائد) و (الاحباط) ينجمان عن اشباع الدوافع الحيوية والنفسية عن الفرد .

ولنقف عند التصنيف الأرضي لهذه الدوافع ، وملاحظة سبب اخفاق البحث الأرضي في علاج الأمراض الناجمة عن الشدائد ، ومدى افتراقه عن التصوّر الإسلامي للدوافع ، حيث نظّمها وفق اشباع معيّنٍ ، وحيث أنكر بعضها فهذه الدوافع حين ربطها بمبادىء تأجيل اللذة ، وبالتعويض والتثمين والقيمة في ضوء مبادىء الإسلام نجد أن الشخصية الإسلامية بمقدورها أن تحيا سوية سليمة ، لا أثر للأمراض لديها ، شريطة أن يتوفر لها وعي بمبادىء الاسلام وتمثّل وجداني لها .

الفصل السادس

الأصول النفسية وطرائق تنظيمها

حين نتحدث عن الأصول أو الدوافع أو الحاجات ، وطرائق تنظيمها (من خلال التصور الإسلامي) ، فاننا سنواجه بالضرورة منهجاً متميزاً عن المناهج الأرضية ، في طبيعة تصورها لطرائق التنظيم .

فالتصور الإسلامي للدوافع ، قائم ، على الغاء بعض الدوافع التي اعتاد علم النفس الأرضي تسميتها دوافع ، واقرار البعض الآخر منها .

وهذا يعني أن منهج التناول (في تنظيم الدوافع) سيقتصر على ما هو مشروع فيها فحسب ، مع ملاحظة اننا سنحدد أيضاً موقف المشرع الإسلامي من الدوافع الملغاة من حسابه .

فمماً اعتيد ـ على سبيل المثال ـ تسميته دافعاً (عند علماء النفس الأرضيين) ، نزعات من نحو :

العدوان ، السيطرة ، التفوق ، التقدير الاجتماعي ، الانتماء الإجتماعي الخ ... هذه النزعات يتجه البحث الأرضي إلى تسميتها بـ (دوافع) وينظر إلى هذه الدوافع وكأنها حاجات بشرية لا مناص من اشباعها بنحو أو بآخر ، وفقاً لطبيعة المناخ الثقافي الذي يغلف الباحث الأرضي ومجتمعه .

وتبعاً لذلك ، يضطلع البحث الأرضي بمعالجة هذه الدوافع ، ويخضعها لتنظيم خاص ، بغية تحقيق التوازن للكائن الآدمي .

أمّا الباحث الإسلامي ، فان وجهة نظره عن الدوافع المذكورة تختلف أساساً عن وجهة النظر الأرضية ، إنّه لا يـــراهـــا ـ وكـأنّها حاجات لا مناص من اشباعها ، بل يراها مجرد « ميول » أو « رغبات » شاذة ، لا تعبر عن أصل وراثي أو اكتسابي سليم ، بقدر ما تعبر عن اشباع زائد عن الحاجة .

ولنضرب مثلاً عابراً على حاجتين تعدان أساسيتين في بحوث الأرض ـ على أن نفصل الحديث عنهما لاحقاً . والحاجتان الأساسيتان هما : التقدير الاجتماعي . والانتماء الاجتماعي .

وعلماء النفس الأرضيون ، يجمعون على أن هاتين الحاجتين لا بدَّ من اشباعهما ، لأنهما في الصميم من تركيبة الإنسان وحاجاته الأساسية ، فالإنسان كائن اجتماعي بالضرورة ، أنّه لم يستطع أن يتحرك إلاّ من خلال وسط اجتماعي يتفاعل افراداً وجماعات ، بعضها مع الآخر .

وهذا التفاعل يفرض على الكائن الآدمي أن (ينتمي) إلى (الآخرين) ، وأن يشبع حاجته من (الانتماء) المذكور ، كان ينشىء علاقات (صداقة) و (جوار) و (حرفة) و (فكر) و (سياسة) الخ . وهذا هو الدافع إلى (الانتماء الاجتماعي) فتفرضها طبيعة الكائن الآدمي ذاته ، من حيث كونه بحاجة إلى من يحسّسه بآدميّته ، وبكيانه ، وبشخصيته . فإذا لم يظفر بتقدير (الآخرين) حينئذ لا يمكنه أن يمارس نشاطه الاعتيادي في الحياة ، انه يحتاج إلى (الحب) ، وإلى (التشجيع) وإلى (تثمين) انجازاته التي يقدمها إلى مجتمعه .

هذا التصور الأرضي لكل من الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي ، لا ينظر المشرع الإسلامي إلى مسوغاته ، إلاّ في نطاق محدد ، هو مدى ارتباطه بالوظيفة العبادية فحسب .

فالمشرّع الإسلامي ، يلغي (الانتماء الاجتماعي أو التقدير الاجتماعي) من الأساس ، ويطالبه بانتماء إلى (السماء) فحسب وبتقدير منها لا من الآخرين . أمّا (الآخرون) فإنّهم ملغون من حساب الفرد تماماً إلاّ من حيث

كونه هـو (يحبّ الآخرين) ويخلع (تقـديره) عليهم ، لا انّـه باحث عن حبّهم وتقديرهم .

والفارق كبير بين التصورين ، كما هو واضح .

من هنا ، فالباحث الإسلامي لا يفتـرض وجود حـاجة اسمهـا الانتماء أو التقدير الاجتماعي ، حتى يصوغها عنواناً يبحث من خلاله طريقة التنظيم لهـذه الـدوافع . . . بـل يقرّر وجـود حاجـة اسمها : « الانتـماء الإلهي » أو « التقديـر الإلهي » .

وهكذا سائر الحاجات والدوافع التي اعتاد عـالم النفس الأرضي أن يعالجهـا في أبحـاثه من نحـو دافع السيـطرة والمقاتلة ، والتملّك والاستـطلاع . . . الخ .

ومن هنـا أيضـاً يجـد البـاحث الإسـلامي نفسـه ، بحـاجـة إلى صيـاغـة مفهومات جديدة عن (الدوافع) و (تنظيمها) ، بحيث يدرجها في (عنـاوين) تتسق مـع طبيعـة التصـوّر الإسـلامي للدوافـع ، وذلـك بـأن يكـون الـدافـع (مشروعاً) أولاً ، حتى يعالج طريقة (تنظيمه) ثانياً .

فالدوافع الحيوية ـ على سبيـل المثال ـ تعـدّ حاجـات مشروعـة كالحـاجة إلى الـطعام ، والحـاجة إلى النـوم ، والحاجـة إلى الجنس . . . الخ . أمّـا الحاجـات النفسيـة التي اعتاد البحث الأرضي عـلى عدّهـا حاجـات مشـروعـة من نحـو الدوافع التي أشرنا إليها ، هذه الحاجات ، لا يراها المشرّع الإسلامي ـ كما قلنا ـ حـاجات مشروعة حتى يبحث عن طـرائق تنظيـمـها. بـل سيـبحث عـن الحـاجات المشـروعة فحسب . . . وهي حـاجات تكـاد تكـون مضـادة تمـامـاً للتصـوّر الأرضي ، من نحو (الحـاجـة إلى وأد الـذات) بـدلاً من الحـاجـة إلى (السيطرة) ، و (الحاجة إلى المسالمة) بدلاً من الحاجة إلى العـدوان ، والحاجـة إلى تقدير السـماء بدلاً من الحـاجة إلى التقـدير الاجتمـاعي ، والانتماء إلى الله ، بدلاً من الانتمـاء الاجتماعي ، وهكذا .

إذن ، الباحث الإسلامي ، سيختار منهجاً آخر في معالجته لقضية الدوافع وتنظيمها .

هذا المنهج ، يقرّر أولاً وجود دوافع حيوية لا مناص من اشباعها بنحو ترسمه مبادىء السماء ، وهو أمر يأتلف مع أبحاث الأرض ، إلاّ في طرائق تنظيمها .

ويقرّر ثانياً ، وجود دوافع نفسية . . . لكنها متميزة تماماً عن أبحاث الأرض بحيث لا تكاد تلتقي بها إلاّ في نطاق محدد . وتبعاً لذلك ، فأنّنا نخصّص هذا الفصل من الدارسة لمعالجة حقلين ، أحدهما يتّصل بتنظيم الدوافع الحيوية : طعام ، جنس ، الخ . والآخر يتّصل بتنظيم الدوافع النفسية : الحبّ ووأد الذات ، والانتماء الإلهي ، والتقدير الإلهي . . . الخ .

ونبدأ أولاً بدراسة :

الانتماء لله . . . والانتماء الاجتماعي

نطلق مصطلح (الانتماء لله) ، مقابلاً لـ (الانتماء الاجتماعي) الذي يشكل لدى الباحثين الأرضيين أحد الدوافع الملحة لدى الكائن الآدمي .

وبالرغم من أن المشرّع الإسلامي لا يضادّ عملية الانتماء الإجتماعي ، بل يطالب بتحقيقها في مجالات شتىٰ - كما سنرى - إلاّ أنّه لا يصوغ منها قضية أساسية من حيث كونها تشكّل عنصر (حماية) للكائن الآدمي .

إن البحث الأرضي - في أفضل حالاته - يرى الانتماء الاجتماعي وسيلة إلى غاية محددة هي ، اشباع الحيوية والنفسية ، من نحو ما يحقّقه الانتساب مثلاً إلى الأندية والمجامع والنقابات وسواها ، من حلّ لمشكلات الفرد أو تصريف لطاقاته الخبيئة ومن نحو ما يحققه الانتماء إلى (الآخرين) مطلقاً ، من توازن للشخصية تفتقده تماماً عندما تعيش منعزلة عنهم ، إذ تلفها الوحشة ، والفراغ ، والضجر وما إليها من المشاعر .

ومع أن بعض الأبحاث الأرضية أثبتت ضآلة مثل هـذه الحاجـة لدى أقـوام متخلفين ، إلاّ أنَّ الحق ، يظل مع الاتجاه الذاهب إلى الحاحية هذه الحاجة ، ما دام الكائن الأرضي يفتقد (الحماية) وهو منعزل عن السماء .

وهذا على العكس من الاتجاه الاسلامي الـذي يوفّـر قدراً من (الحمـاية) للآدميين بقدر وعيهم بحقيقة السماء ومعطياتها .

إن السماء تطالب أولاً بأن تتمحّض الأعمال العبـادية الخـاصة (من صـلاة وصوم وحجّ ونحوها) لله وحده .

وتطالب ثانياً بأن لا يشـرك الفرد (الآخـرين) بعمله ، أي تطالبـه بعدم (الرياء) في أعمالة العبادية المذكورة .

وتطالبه ثالثاً أن يمحض كل نشاطـه (وليس طقوس العبـادة فحسب) لله ، بأن يحبّ ويبغض في الله ، وينشىء علاقـاته مـع الآخرين من أجـل الله ، وليس من أجل توفر (الحماية) من خلالهم .

ومن هنا ندرك قيمـة المقولـة المأثـورة عن علي « ع » من أن تجمـع الآخرين حوله لا يزيده (ألفة) ، وتفرقّهم عنـه لا يزيـده (وحشة) ، أنّـه لا يبحث عن (انتماء اجتماعي) يوفر (الحماية) له ، بل يبحث عن انتماء للسماء بنحـو يلغي (الآخرين) من حسابه ، لا يزيدونه ألفة من خلال الانتماء لهم ، ولا يسبّبون له وحشة من خلال الانسلاخ عنهم .

هـذه المقولـة ، تحسم الموقف الإسـلامي بوضـوح حيـال ظـاهـرة (الانتـماء الاجتماعي ، إذ تلغيها أساساً ، مستبدلة ذلك بانتـماء آخر هـو الانتماء إلى الله بحيث يتمحضّ السلوك بـأكمله لله ، سواء أكـان السلوك عملاً عبـادياً خـاصاً (صـلاة . . . الخ) أو عـاماً متصـلاً بأوجـه النشاط المعـروفة من غـذاء ونوم وتأمل وصداقة وتجارة ومساعدة ، وعمل ثقافي ، وأسفار . . . الخ .

* * *

والحقّ ، أن (الانتماء إلى الله) لا يـعني الانسلاخ من الدائرة الاجتماعية ،

بل يعني الانسلاخ من (الحماية) التي يوفرها الانتماء إلى المجتمع .

وانطلاقاً من هذا الفارق بين الانتماء الاجتماعي وعدم الانسلاخ منه ، نجد المشرع الإسلامي يشدد الأهمية على ما يسميّه البحث الأرضي بـ :

التوافق الاجتماعي :

إن التوافق الاجتماعي يعني التكيف مع البيئة التي يحياها الفرد من خلال الأطراف الاجتماعية التي تنتظم علاقاته بالبيئة . وهي ـ عادة ـ علاقات عامة وعلاقات خاصة .

أمّا العلاقات العامة ، فيكفي أن نشير إلى الحاح التشريع عليها من خلال مبدأ (المؤمنون أخوة) فيما لا حاجة إلى التعقيب عليها ، ما دامت تمثل مبدأ ينفذ إلى الصميم من الحياة الاجتماعية التي يعني المشرع الإسلامي بها .

وأمّا العلاقات الخاصة ، فتتمثل في ما يسميّه بعض علماء الاجتماع بـ (الجماعات الأولية) حيث تنتظمها علاقات مباشرة مثل (الأسرة ، الصداقة ، الجوار . . . الخ) .

ونحن لو اقتصرنا على ظاهرة (الصداقة) مثلاً ، لوجدنا أن هذه الظاهرة تمثّل أحد أشكال الانتماء الاجتماعي في لغة البحث الأرضي . بيد أنَّ المشرّع الإسلامي (وهو يشدد عليها بالحاح) ، إنَّما يحددها في خطوط لا يجعل منها مجرد (انتماء) أرضي ، بل يفاعل بينها وبين الانتماء إلى الله .

ولنقرأ هذا النصّ عن الصادق « ع » :

أكثروا من الأصدقاء في الدنيا ، فانَّهم ينفعون في الدنيا والآخرة أمّا في الدنيا فحوائج يقومون بها . وأمّا في الآخرة فان أهل جهنم قالوا : فما لنا مِن شافِعينَ ولا صَدِيق حميم[1] .

ان اشارة النّص إلى أن ظاهرة الصداقة مرتبطة بحوائج الدنيا ، تعني نفس الدلالة الأرضية الذاهبة إلى أن (الصداقة) مظهر من مظاهر الحاجة إلى (الانتماء الاجتماعي) .

---

(١) الوسائل . باب ٧ ، حديث ـ أحكام العشرة .

أما الامام علي « ع » فانّـه يصنّف الأصدقـاء إلى نمطين ، يحـدثنا عنهم عـلى النحو التالي :

الإخوان صنفان : إخوان الثقة ، وإخوان المكاشرة .

فأما إخوان الثقة فهم كالكفّ والجناح والأهل والمال . . .

وأمّا إخوان المكاشرة ، فـانَّك تصيب منهم لـذتك فـلا تقطعن ذلك منهم ، ولا تطلب ما وراء ذلك من ضميرهم ، وابذل لهم مـا بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان[1] .

هـذا النصّ بدوره يحـدثّنا عن الصـداقة في مـظهرهـا المتصل بـالحـاجـة إلى (الانتماء الاجتماعي).وبخاصة النمط الثاني من الأصدقاء ، حيث طالب النصّ بمجاملة هذا النمط بغية أن يستمر تدفق اشباعه (فإنَّك تصيب منهم لذّتك) .

إذن ، النصوص الإسلامية تطالبنا بأحد مظاهر الانتماء الاجتماعي ، معللة ذلك بأن إشباع الحاجات متوقف على الانتماء المـذكور . وهـذا التصور هـو ذات التصور الأرضي لمفهوم (الانتماء الاجتماعي) .

فـإذا أضفنـا إلى ذلـك كله ، نصـوصـاً تشـير إلى النهي عن بعض أشكـال الانفراد ، من نحو النهي الـوارد عن المبيت منفرداً أو السفـر منفرداً ومـا إليها ، حينئذ ندرك بوضوح أن (الانتماء الإجتماعي) أمر ضروري يوفر للكائن الآدمي بعض أشكال الحمايـة تماماً على النحـو الذي قـرّره البحث الأرضي . فالمشـرّع حينما يمنع من المبيت منفرداً إنّما يضع في الحسبان أنَّ الفرد بحاجة إلى (الحماية) من المخاوف التي تفرزها الوحدة ، وحينما يطالب بمجاملة الآخـرين إنّما يضـع في الحسبـان أيضاً تـوفير (الحمـاية) للفـرد حتى يحقق لذتـه منهم ، على حـدّ تعبير الامام علي « ع » .

إذن ، في الحـالات المتقدمـة جمعاء ، يـظلّ (الإنتماء الإجتمـاعي) حـاجـة يشدّد المشرع الإسلامي عليها على النحو الذي يقرره البحث الأرضي .

بيـد أن الفارق بـين التصورين ، الإسـلامي والأرضي ، يبـدأ من تحـديـد

(١) الوسائل . باب ٣ حديث ١ ، أحكام العشرة .

حجم (الحماية) أو (الانتماء) ثمَّ ، من تحديد نمط (الوعي) الذي يغلف الفرد ، ثمَّ تحديد الوسط الإجتماعي الذي نتحدث عن (الانتماء) إليه .

إن تحديد نمط « الحماية » ونمط « المجتمع » الفردي ، يتدخل ـ عبر التصور الإسلامي ـ في اضفاء المشروعية أو عدمها بالنسبة لمفهوم (الإنتماء الإجتماعي) ، وهذا ما ينبغي أن نتحدث عنه مفصلاً .

* * *

من المسلَّمات الأساسية أن السماء هي (المصدر) الوحيد لحماية الكائن الآدمي ، يستوي في ذلك أن تكون الحماية نفسية أو أمنية أو مادية .

فالنصوص الإسلامية متظافرة في تأكيدها على أن التواصل مع الله ، من خلال الذِكر والمناجاة يحقق للفرد متعة لا يتذوق حلاوتها إلاّ من خبر ذلك ، حتى أن هذه النصوص تشير بوضوح إلى أنَّ الفرد يبدأ بالاستيحاش من الناس بقدر تواصله مع الله .

وهذا ما أومأ إليه الامام علي « ع » في مقولته التي سبق الاستشهاد بها من أنَّه لا يزيده تجمّع الناس حوله (ألفة) ، ولا تفرقهم عنه (وحشة) ، بل على العكس يبدأ (الاستيحاش) من الآخرين بدلاً من (الألفة) بهم .

وهذا يعني أن الحماية (النفسية) التي تطالبنا النصوص بها من خلال التشديد على الصداقة والمجاملة والتزاور وما إليها من أشكال الانتماء الاجتماعي ، إنَّما تخصّ نمطاً يتضاءل حجم الوعي لديه بقدر ابتعاده عن السماء واقترابه من الأرض .

وهذا على العكس من الفئآت الواعية التي لا تُعنىٰ بالإنتماء إلى الآخرين ، بل (تستوحش) منهم .

نعم ، تظل ظواهر الصداقة والمجاملة والتزاور ـ لدى هذا النمط الواعي ـ جزءاً من وظيفة اجتماعية يمارسها الواعون (لا لأنَّها تحقق لهم متعة نفسية) بل

لأن السماء تطالبهم بذلك تحقيقاً لحياة اجتماعية يستهدفها المشرّع في هذا الصدد .

ومن هنا تجيء النصوص المشددة على أنَّ الصداقة والتزاور ، ومطلق النشاط ينبغي أن تتمحض لله فقط من نحو عيادة المريض ، وزيارة الأخ . . . وواضح أن زيارة الأخ أو عيادة المريض لا تحقق (حماية) للزائر أو العائد ، بل تحقق (حماية) للأخ المزور وللمريض . . . وبكلمة أخرى ، أن النصوص الإسلامية تطالبنا بأن نصبح سبباً لحماية الآخرين ، لا أن الآخرين هم (الحماية) لنا .

والفرق كبير بين الحالتين . . .

ويمكننا ادراك هذه الظاهرة بنحو أشد وضوحاً حين نعود إلى مفهوم (الحبّ) أو (الصداقة) أو بنحو عام علاقة الفرد بـ (الآخرين) عبر التصور الاسلامي لهذه العلاقة . فالمشرْع الإسلامي يحدد علاقة الفرد بالآخرين من خلال عمليتين هما ، حب الآخرين وقضاء حوائجهم . انَّه يلغي الانتماء إلى الآخرين ، أي الحاجة إليهم ، ويمحضها للحاجة إلى الله فحسب . لكنه يحدد حاجة الآخرين إلى الفرد ، ويضعه (حامياً) لهم ، بحيث يكون افتقاره إلى الآخرين هو منح (الحماية) لهم نفسياً ومادياً ، لا انَّه مفتقر إلى أن يحموه .

وكم هو الفرق بين الحالتين . . . ؟

الحالة الأولى (وهي مبدأ اسلامي) أن يكون الفرد مصدر (حماية) للآخرين . أمّا الحالة الثانية (وهي مبدأ أرضي) فتطالب بأن يكون (الآخرون) مصدر (حماية) للفرد . الحالة الأولى تحسّس الشخصية باستقلالها ، وثقتها ، وكفاءتها وحاجتها إلى الله فحسب . أمّا الحالة الثانية فتحسّس الشخصية بالضعف والتبعية والحاجة إلى الآخرين (وليس الحاجة إلى الله) وكم هو الفرق بينهما ، من حيث كون الأولى شخصية (سوية) محتفظة بتوازنها الداخلي . . . وكون الثانية شخصية مريضة ينتابها الإحساس بالضعف وما يجرّه من التوتر والصراع ؟ .

إذن نشدان الحماية النفسية (من خلال ظاهرة الانتماء الإجتماعي) . ملغىً من حساب الأفراد الواعين . . . وإنّما تمحض الحماية خالصة من الله ، وليس من (الآخرين) .

ويترتّب على ذلك أن يتم ابدال ما يسميّه البحث الأرضي بـ (الإنتماء الاجتماعي) ، يتمّ ابداله بـ (انتماءإلى الله) .
وهذا كله فيما يتصل بالحماية أو الانتماء النفسي .

أمّا ما يتصل بالحماية الأمنية والحماية المادية ، فان الأمر محكوم بنفس الطابع . فالنصوص الإسلامية تتظافر ـ كذلك ـ في الذهاب إلى أنَّ السماء لوحدها هي مصدر الحماية (الأمنية) و (المادية) فهذه النصوص ، تؤكد ، أنَّ السماء توكل من يوفر الحماية الأمنية للآدميين ، تقيهم من الأسواء والمكاره . كما تؤكد هذه النصوص أن السماء توفر (الحماية) المادية للآدميين ، بحيث قدرت أرزاقهم وأجرتها وفق حساب خاص ، كلّ مافي الأمر أن المطالبة بالسعي نحو اشباع الحاجات المادية ، تظل مجرد واسطة يستهدف المشرع من وراءها تحريك الكائن الآدمي وتنشيطه في ممارسة عمله الاختياري على الأرض ، لا أنَّ (الآخرين) هم الذين يوفرون (الحماية المادية) للساعي نحو الرزق .

إذن ، كل أشكال الحماية (نفسية وأمنية ومادية) تظلّ مرتبطة بالسماء وليس بالآخرين ، ممّا يعني أن ما يسمّى بالحاجة أو الدافع إلى (الإنتماء الاجتماعي) لا مشروعية له في التصور الإسلامي ، بل المشروعية تمحض في (الانتماء إلى الله) وليس في الانتماء الاجتماعي . نعم ، ثمّة حاجات اجتماعية لا مناص من (الحماية) الآدمية لها من نحو الحماية التي يفتقر الطفل إليها ، والحماية الثقافية التي يحتاج الفرد إليها ، وسائر أشكال الحماية المادية والمعنوية التي تتمّ من خلال عملية التبادل الاجتماعي بين الحاجات .

وقد أشار الامام الباقر « ع » إلى هذه الحاجة حينما نهى رجلاً كان يدعو قائلاً : (اللهم أغنني عن خلقك) فقال له قل (اللهم أغنني عن شرار

خلقك)[1]، مشيراً إلى أنَّ الأفراد يحتاج كل منهم إلى الآخر .

وهذا يعني بوضوح ، أنَّ ثمة حاجات لا مناص للآدميين من الارتكان إليها من خلال الحماية التي يوفّرها كل للآخر ، فيما تؤكد دلالة (الانتماء الاجتماعي) وضرورته في النطاق المذكور . إلّا أنّه خارجاً عن ذلك ، يظلّ (الانتماء الاجتماعي) عديم الفاعلية في التصور الإسلامي ، على النحو الذي فصّلنا الحديث عنه .

* * *

بقي أن نشير إلى فاعلية الانتماءين ، الإجتماعي والإلهي في حقل الصحة النفسية التي نستهدف التأكيد عليها في دراستنا .

فمن الواضح أن الانتماء الاجتماعي لا يمكن أن يحقق للفرد توازناً داخلياً ، أي ، الصحة النفسية التي يسعى علم النفس الأرضي إلى اشاعتها في الكائن الآدمي ، من خلال محاولاته المتنوعة في تنظيم (الدافع) المذكور .

والسبب في ذلك ، عائد ـ ببساطة ـ إلى عجز (الآخرين) عن توفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية ، ممّا يترك لدى الساعي نحو (انتماء اجتماعي ما) ردّ فعل سلبي ، يساهم في تضخيم حجم المرض أو العصاب لديه .

انّه ـ من المتعذر ـ أن تحقق الحياة ، اشباعاً كافياً للآدميين ، وهذه حقيقة يجمع الباحثون النفسيون عليها ، . . . ولذلك نجدهم يطالبون الاسوياء وحتى المرضى بممارسة الكفّ حيال الاشباع ، والتقبل للاحباط الذي يواجهونه حتى يحتفظوا بتوازنهم الداخلي .

بيد أن هذه التوصية ـ كما سبقت الإشارة إليها في حقل سابق ـ تظلّ حلاً مثالياً لا يمكن للفرد أن يستجيب له بنحو واقعي إلاّ إذا كان ساعياً نحو (انتماء

---

(١) تحف العقول . صفحة ٢١٣ .

الهي) يوفر لـه الحمايـة النفسية أو الأمنيـة أو الماديـة ، أو على الأقـل يوفـر له الحماية النفسية التي تزهد لديه الحاجات الأمنية والمادية ما دامت تمثل متاعاً عابراً موقتاً بالقياس إلى الاشباع الأخروي الذي لا حدود له .

أمّا الكائن الأرضي المنفصل عن السماء، والوعي بحمايتها ، فلا يتـاح له أن يقتنع بمشروعيـة الاحباط ، ولا قـدرة لديـه على تحمـل ذلك مـا دام لا يملك إلاّ متاعاً واحداً هو الحياة . فكيف نطالبه بممارسة الكفّ عن الحياة وهو لا يمتلك سواها ؟ ثمّ نطالبه بأن يبقى محتفظاً بتوازنه الداخلي ؟ ؟ .

إنّها تـوصية غـير واقعية ، تفسـر لنا أسبـاب شيـوع العصـاب عـلى الأرض بالرغم من سعـة انتشار العيـادة النفسية ، ومحـاولاتها الـدائبة في بسط مفـاهيمها وتوصياتها العقيمة .

* * *

على أية حال ، يظلّ الانتماء إلى الله ، بدلاً من (الانتـماء الاجتماعي) هـو الصياغة المشروعة التي تأتلف مع طبيعة التركيب الآدمي ، من حيث دوافعه التي يتحرك من خلالها ثمّ تنظيمها وفق ما تحدثنا عنه مفصلاً ، بالنحو الـذي يحقق للكائن الآدمي توازنه الداخـلي . ولسوف تتضـح دلالة « الانتـماء إلى الله » بنحو أشـد جلاء عنـدمـا نتجـه إلى معـالجـة دافـع آخـر وثيق الصلة بـدافـع الانتـماء الاجتماعي ونعني به الدافع أو الحاجة إلى (التقدير الاجتمـاعي) فيما يكسبـه علماء النفس أهميـة بالغـة المدى أيضـاً . لكنه يـظلّ بدوره ـ من خـلال التصـور الإسـلامي ـ ملغى ـ أسـاسـاً ـ من الحسـاب ، حيث يـطالبنـا المشـرع ابـدالــه (بتقدير) آخر ، هو :

التقدير الإلهي . . . والتقدير الإجتماعي

هـذا المصـطلح نـطلقـه قبـال مـا يسميـه البحث الأرضي بـ (التقـديـر الإجتماعي) . ويقصد (بالتقديـر الإجتماعي) : الحـاجة إلى (تثمـين) يصدر

من (الآخرين) حيال الشخصية ، سواء أكان هذا التثمين يتصل بمشاعر وديّة حياله ، أو تقديراً لخدمات أدّاها إلى مجتمعه .

والغريب أن أحد الباحثين المحدثين (ماسلو) شدّد على أهمية هذا الدافع بنحو جعله مشروعاً كل المشروعية ، مؤكداً أحقيّة الفرد الذي قدم انجازاً ما ، أن يصدر عن رغبة جادة في مكافاته على انجازه ، أو في تحقيق المنزلة الإجتماعية التي تتناسب وانجازه المذكور .

ونحن بعد أن أوضحنا انتفاء الحاجة إلى (الانتماء الاجتماعي) وهو أشد لصوقاً بحاجات الفرد حسب لغة الأرض ، من (التقدير الاجتماعي) ، حينئذ يسهل الأمر حيال الحديث عن هذا (التقدير) الاجتماعي .

إن الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) تقترن ـ في تصور علماء النفس ـ بظاهرتين هما الحاجة إلى (الحب) ، والحاجة إلى (المكافاة) .
أمّا الحاجة إلى (الحب) فتعني أن الفرد يحس بالحاجة إلى أن يكون موضوع حبّ من الآخرين يحسسونه بآدميته ، بكيانه ، بشخصيته ، لا أن يكون موضع نفور وكراهية أو اهمال . وأمّا الحاجة إلى (المكافاة) فتعني أن الفرد يحس بالحاجة إلى أنّ (يثمّن) الآخرون انجازاته التي يحتفظ بها لنفسه أو يقدمها إلى (الآخرين) ، ويمنحوه (المكافأة) المعنوية لانجازه ، متمثلة في تحقيق السمعة أو المكانة الاجتماعية التي تتناسب وحجم الانجاز الفكري أو التقني الذي قدمه .

إن هذين المبدأين الأرضيين ، الحب والمكافاة يقرهما التصور الإسلامي ، ولكن في نطاق محدد ضمن شروط خاصة تماثل ما سبق أن أوضحناه عند حديثنا عن (الانتماء الاجتماعي)
أمّا (الحبّ) ، فان المشرع الإسلامي يشدد عليه بحيث أكدت النصوص الذهاب إلى أن سمة المؤمن (أن يألف ويؤلف) [1] . أي أن يحب الآخرين

(1) الوسائل . باب ١٠٥ حديث ١ و ٢ ، أحكام العشرة

وأن يحبه الآخرون ، وهي مقولة فطن إلى حقيقتها متأخراً أحد الباحثين الأرضيين (فرويد) حينما رسم معياراً للشخصية السوية أنها هي التي (تُحِبّ وتُحَب) .

بيد أن ما يميّز التصور الإسلامي عن التصور الأرضي في ظاهرة (الحب) هو تحديد مصدر « الرغبة في الحب » .

إن عالم النفس الأرضي يحدد (الرغبة في الحب) من خلال الفرد الباحث عن الحب بصفته حاجة أو دافعاً يتطلّع إلى اشباعه أي أن الفرد يرغب في أن يخلع (الآخرون) الحب عليه ، حتى يتحسّس أهمية وقيمة ذاته أو كيانه أو شخصيته .

وهذا على الضد تماماً من التصور الإسلامي الذي يطالب بأن يتحقق الحب (لا من خلال رغبة الفرد) بل من خلال (الآخرين) ، فيما يخلعون عليه (الحب) نتيجة لسلوكه التوافقي مع الآخرين ، لا لأنه (راغب) في اشباع حاجته الذاتية .

وبكلمة أشد وضوحاً ، أن الشخصية الإسلامية (تألف وتؤلف) أو (تُحِب وتُحَب) ، نظراً إلى أنها تسلك سلوكاً قائماً على المرونة واللين والبشاشة . ولأنها ، تسلك مثل هذا السلوك المرن ، فإن (الآخرين) يحبونها بالضرورة ، لا انها ، (ترغب) في أن يحبها الآخرون لكي تشبع حاجتها إلى الحب ، وتحقق بذلك تأكيداً على الذات .

ومن البين أن التصور الأرضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتسب إلى النمط الأخير من (الحب) أي الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين ، تحقيقاً لـ (الذات) . . . ومن هنا أطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) إلى التقدير الاجتماعي .

ومن البين أيضاً أن مجرد الرغبة إلى انتزاع التقدير يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سوياً لأنه حومان على (الذات وتمركز حولها) ، بعكس التصور

الإسلامي للظاهرة ، لأن هذا التصور لا يحوم على (الذات) وتأكيدها ، بل يحاول ابعاد النزعات الذاتية واحلال « الموضوعية » مكانها .

ولذلك لم يقر مشروعية (الرغبة في انتزاع الحب أو التقدير) ، بل جعل (الحب) نتيجة سلوك توافقي ، يخلعه الآخرون على الشخصية المتوافقة اجتماعياً ، لا أنَّه مصدر رغبة أو حاجة يتحسَّسها الفرد لاشباع ذاته أو كيانه أو شخصيَّته .

* * *

وهذا كلّه فيما يتصل بأحد وجهي (التقدير الإجتماعي) ، ونعني به (الحب) .

أمّا الوجه الآخر من (الحاجة إلى التقدير) ، ونعني به (المكافاة) . فان التصور الإسلامي يلغيه أساساً ولا يجد له أية مشروعية على الاطلاق ، بل يظلّ ظاهرة مرضية صرفة .

ولكي نحدد بوضوح ، السمات المرضية لهذا الوجه من الحاجة إلى (التقدير الإجتماعي) ، وغيابها عن ذاكرة علماء النفس ، ثمَّ : تحديد التصور الإسلامي لهذه الظاهرة . . . يتعينَّ أن نطرح جملة من الحقائق ، ومنها :

أولاً : أن البحث عن (المكافاة) ينطوي على الإحساس بان ما قدمه الفرد من (انجاز) ، هو عمل له قيمته وأهميَّته .

ثانياً : أن الفرد هو (مصدر) الانجاز المذكور .

ثالثاً : أن منح (المكافاة) يظلّ مقترناً بمشروعية (الرغبة في الحصول عليها) . أي تمثل (حاجة) أو (دافعاً) إلى استلام (التقدير) من الآخرين .

والحق ، أن هذه الظواهر الثلاث ، لا تجسد (واقعاً) مشروعاً ، بقدر ما تجسّد سلوكاً مرضياً قائماً على ادراك واهم بحقائق التركيب البشري ، مقروناً بالبحث عن اشباع (الذات) والتمركز حولها .

ولنبدأ من الحقيقة الثالثة وهي مشروعية الرغبة في الحصول على استلام « التقدير » ، لقد سبق التوضيح ، بأن المشرع الإسلامي ، يطالب الفرد بأن يمحض كل نشاطه لله ، وأن يلغي (الآخرين) من حسابه تماماً ، بأن لا يشرك الآخرين في ممارساته ، وأن لا (يرائي) بها ، بل يصوغها خالصة للسماء .

وهذا يعني أن (الثواب) أو (المكافاة) ينبغي أن تكون أيضاً ملغاة من حسابه ، بأن يكون لسان حاله متوافقاً مع الآية :

لا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً .

والسؤال هو هل أن عدم المطالبة بمكافاة (الآخرين) ، قائم على عدم فاعلية الآخرين في تقديم المكافاة ؟ أم أن المطالبة تحتجز الفرد من الاستمرار في انجازاته عند غياب المكافاة ؟ أم أن الانجاز ذاته لا يستحق مثل هذه المطالبة لانتفاء أهميته أساساً ؟ .

مما لا مراء فيه ، أن الحقائق المذكورة تظل قائمة وراء عدم مشروعية المطالبة ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة التركيب الآدمي وحقيقة (الانجاز) الذي قدمه .

إن المطالبة بالمكافاة تقترن مع الافتراض الذاهب إلى أن الفرد يمتلك امكانات داخلية لا يمدّه أي مصدر خارجي بها . أمّا مع افتراض المصدر الخارجي (وهو السماء التي تمد الكائن بالامكانات المتنوعة) حينئذ لا قيمة حقيقية لأي (انجاز) تنسبه الشخصية لنفسها .

إن الآية الكريمة التي تقرر أن الكائن الآدمي لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا صرفاً ، ومن أن ما بنا من (حسنة) فمن الله ، وما بنا من (سيئة) فمن أنفسنا ... هذا التقرير كاف في تحسيسنا بأن أي (انجاز) يصدر منّا انّما يستمد ايجابيته من مصدر خارج عن (ذاتنا هو السماء وليس (الذات) التي تبحث عن تقدير زائف لانجازاتها .

إن عالم النفس الأرضي ، بحكم غيابه عن السماء ، لا يملك ادراكاً حقيقياً بواقع الشخصية من حيث صلتها بالسماء ، بقدر ما يملك ادراكاً قاصراً يحوم على

(الأرض) وافرازاتها منفصلة عن الخلفية التي تربط الأرض بالمساء أنّه - أي عالم النفس الأرضي - يتسلّم كائناً آدمياً يخضعه لامكانات فطرية أو بيئية تسعفانه في تقديم (انجازاته) ناسجاً ، امّا صمتاً حيال القوة التي تمده بامكاناته ، أو اخضاعها للداخل « ذات الشخصية » ، من هنا يواجه البحث الأرضي تناقضاً بين اقرار لبعض أشكال التأكيد على الذات (المطالبة باستلام الثمن) ، وبين انكاره لبعض أشكال (التأكيد) الأخرى . فالتأكيد على الذات بعامة ، يشكّل سمة عصابية في تصور البحث الأرضي ، إلا أنّها في إطار « انجازما » تنتفي سمة (العصاب) وتتحول إلى سمة سوية ، مع أن الأمر في الحالتين يجسّد وجهين لعملة واحدة هي البحث عن الذات .

إن الأرضيين من الممكن أن يستندوا في اكسابهم طابع السوية لهذا البحث عن (التقدير الاجتماعي) ، إلى (واقعية) « الانجاز » وما يصاحبه من الاحساس المشروع . مقابلاً للتضخيم أو التهويل الذي يصاحب احساس (المرضى) بحجم واقعهم .

بيد أنّنا ينبغي أن نتساءل ، هل أن مجرد (الواقع) ، كاف في إكساب الاحساس به ، صفة (السوية) ؟ ؟ .

إن (الزهو) مثلاً ، يعد (لدى كل الاتجاهات النفسية) سمة عصابية . فإذا افترضنا أن الاحساس بالزهو نابع من (واقع) ما تتميز به الشخصية المزهوة من تفوق علمي أو اجتماعي . . . فهل أن هذا (الواقع) المتميز ، يسوغ لصاحبه أن يمارس (الزهو) ، ونعد الممارسة ذات طابع سوي ؟ ؟ .

طبيعي ، لا ، باقرار الاتجاهات النفسية بأكملها ، ما دامت تعد (الزهو) سمة مرضية .

إذن مجرد اكتساب الظاهرة سمة (الواقع) لا يسوغ جعلها سمة سوية .

والأمر نفسه بالنسبة إلى الرغبة في استلام (التقدير) من الآخرين . لأن الرغبة المذكورة تجسد زهواً داخلياً تتحسّسه الشخصية واقعاً ، وتطالب - في ضوئه - بتسلّم المكافاة .

فما هو الفرق بين الحالتين ، ما دام كل منهما مرتكناً إلى (واقع) (وليس إلى وهم أو تضخيم للواقع) واقع هـو الاحساس بـالتفوق . كـل ما في الأمـر ان الشخصية المزهوة أو المتكبرة تصطنع مظهراً حركياً للتعبير عن احساسها الداخـلي بالزهـو . أمّا البـاحث عن (التقديـر) فان مـطالبته بـالمكافـاة ، تعد تعبيـراً عن الاحساس الداخلي بالزهو ذاته .

نخلص ممّا تقدّم ، ان عـالم النفس الأرضي ، يقع في تضـاد علمي (واعيـاً أو غير واعٍ) حينما يكسب (التمركز حول الذات) طابعاً مرضياً ، وحينما يسلخ الطابع المذكور عنـه في بعض أشكال (التمـركز حـول الذات) ومنـه الذاتيـة القابعة وراء المطالبة بتسلّم (التقدير) .

* * *

هـذا كلّه مع افتـراض أن الفـرد البـاحث عن التقـديـر قـد ارتكن انجـازه الفكـري أو المادي إلى امكـانات داخليـة ، لم يمدهـا بها مصـدر خـارجي هـو السماء .

وأمّا مع الافتراض الأخير ، فان الإحساس بالزهو أو الاعجاب بـالانجاز ، ينتفي أساساً ، على نحو ما يقرره المشرع الإسلامي .

عـلى انًنا بغض النـظر عمًا تقـدًم ، نجد أنًّ « الاعجـاب » بـالعمـل الـذي انجزته الشخصية ، وطالبت ـ في ضـوئه ـ بتسلم التقـدير ، ينـطوي (ليس على سمة عصابية فحسب) بل يستتـلي ضيـاعـاً للعمل المنجـز ذاته . فضـلاً عن أنًه يستتلي (في حالة غياب التقدير) اماتة الحسّ بالمسؤولية ، وترشح الفـرد للوقوع في مرض آخر من امراض الشخصية .

من هنـا ، طـالب المشـرع الإسـلامي ، الشخصيـة أن تتحـرك من خـلال الاحساس بالقصـور (مهما كـان الانجاز خـطيراً) بـدلاً من التحرك من خـلال الاحساس بالعجب .

ولنقرأ هذا النصّ :

ان الرجل ليذنب الذنب فيندم عليه . ويعمل العمل فيسرّه ذلك فيتراخى عن حالة تلك ، فلإن يكون على حاله تلك خير له ممّا دخل فيه[1] .

إن ما يهمنا من هذا النص هو الإشارة إلى (التراخي) في العمل ، نتيجة اعجابه به ، إذ يتحسّس المرء بأنّه قد أدّى مهمته على الوجه الأكمل ، ممّا يحتجزه هذا الاحساس عن متابعة العمل .

ولعل النصّ التالي للامام علي « ع » أشد وضوحاً :

الإعجاب يمنع من الازدياد[2] .

فهذا النصّ بدوره ، يوضّح كيف أن الاعجاب يمنع الشخصية من أن تتابع عملها ، مكتفية بقدر محدد منه أياً كان حجمه في تصور الشخصية .

* * *

مضافاً إلى ذلك ، أن مثل هذا الاحساس يقترن بنظرة مريضة لدى الشخصية عن ذاتها ، غير منحصر في التوقف عن الممارسات الايجابية فحسب ، بل يتجاوز ذلك إلى وقوعها في هوّة المرض النفسي ،على هذا النحو الذي يشير الامام علي « ع » أيضاً ، إليه :

اعجاب المرء بنفسه ، يدلّ على ضعف عقله[3] .

فهذه السمة (ضعف العقل) ، لا تعني مرضاً عقلياً مثل (التخلّف العقلي) أو انخفاض درجة الذكاء الفطري ، بقدر ما تعني التصوّر الواهم للشخصية عن (ذاتها) ، وهو تصوّر تطبعه سمة (المرض) ما دام قائماً على الاحساس بالرضى ، وبالاعجاب ، وبالتفوّق وسواه من أشكال التورّم الذاتي .

على أن أشد أنماط هذا الاحساس خطورة ، هو ما إذا صاحبه غياب

(١) الوسائل . باب ٢٣ حديث ٤ مقدمة العبادات .

(٢) نهج البلاغة . صفحة ٥٠٠ ، حكمة ١٦٧ (صبحي الصالح) .

(٣) الوسائل . باب ٢٣ حديث ٦ .

(التقدير الاجتماعي) ، حيث يترتّب عليه وقوع الفرد في هوّة مرض آخر هو اماتة الحسّ المسؤول لديها . فلو افترضنا أن عالماً أو موظفاً قد اقترن نشاطه بـ (التقدير) من قبل المؤسسة الاجتماعية التي ينتسب إليها ... فان نشاطه سيأخذ حجماً بقدر حجم (التقدير) الذي تسلّمه .

وفي حالة غياب التقدير تماماً ـ على سبيل المثال ـ فان النشاط يبدأ بالضمور تدريجاً حتى ينعدم الحس بالمسؤولية لديه ، في نهاية المطاف ، ما دام الحسّ بالمسؤولية مرتبطاً بمشروعية الرغبة في تسلّم الأجر أو المكافاة أو التقدير .

من هنا ، فان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، يأخذ منحى آخر في معالجتها ،هو تدريب الشخصية على تنمية الاحساس بـ (القصور) بدلاً من (الاعجاب) .

ثمَّ تدريبها على أن تمحض نشاطها لله ، معلقة ذلك على تسلّم التقدير منه تعالى وليس من (الأخرين) .

* * *

ونحن إذا دقّقنا النظر في كل من وجهتي النظر الإسلامية والأرضية لظاهرة التقدير ، أمكننا أن ندرك مدى الفارق بينهما (في حقل الصحة النفسية) فيما تقتادنا الأولى إلى صياغة شخصياتنا متوافقة سوية ... بينا تقتادنا الثانية إلى صياغتها مريضة ، منشطرة ، متصارعة .

والسرّ في ذلك ، أن البحث عن (التقدير الاجتماعي) يعدّ ـ من حيث المبدأ ـ سمة مرضية ما دام حائماً على (الذات) ، كما أن درجة المرض تأخذ بالتضخم حينما تقترن بـ (الاعجاب) بما انجزته الشخصية من عمل .

وفي حالة (الاحباط) أي غياب (التقدير) ، فان المرض يأخذ طابع الخطورة ، ما دمنا نتوقع ـ في أحد وجهي التقدير (وهو ، الحبّ) ـ أن الآخرين ليسوا ـ في الحالات جميعاً ـ على استعداد لمنح (الحب) ممّا يدع الشخصية نهباً

للصراع والخيبة ، كما اننا (في الوجه الآخر من التقدير ، وهو المكافأة) نتوقع أن الآخرين ليسوا أيضاً على استعداد ـ في الحالات جميعاً ـ على تقديم (المكافـأة) ، ممَّا يقتاد الشخصية إلى التراخي في انجازها ، ثـمَّ مـا يستتبع هـذا التراخي من فقدان الحسّ بالمسؤولية ، ممَّا يضـاعف من خطورة المـرض بما يصـاحبه أولاً من مشاعر التـوتر والصـراع عند الاحبـاط ، وبما يجـرّه ثانيـاً من خلخلة لجهاز القيم لديه .

على العكس من ذلك ، نجد أنَّ الشخصية الاسلامية عنـدما تلغي الحـاجة إلى التقـدير الاجتمـاعي ، فإنَّها تعـوضـه بتقـديـر من السـماء . وعنـدهـا تلغي (الآخرين) من حسابهـا ، وتقبل عـلى متابعـة انجازهـا دون أن تعني بالاحبـاط ونتائجه . فالاحباط لـوحده (وهـذا ما تقـرّه الاتجاهـات النفسية بـأكملها) هـو الـذي يقتـاد الشخصيـة إلى الـوقـوع في هـاويـة المـرض النفسي مـا دام يحسّس الشخصية أولاً بخيبة أمل في اشباع حـاجاتهـا ، وما دامت خيبـة الأمل تجـرّه إلى التوتّر والصراع ثانيـاً . امّا الشخصيـة الإسلاميـة ، فإنَّها لا تـواجه (الاحبـاط) أسـاسـاً ، مـا دامت قد ألغت الآخـرين من حسابهـا ، وما دام اشبـاع حاجـاتها موكولاً إلى (تقدير السماء) التي ستسدّ حاجاتها من حيث لا تحتسب ، وتمنحها ـ في اليـوم الآخر ـ (تقـديراً) لا حـدَّ له ، ممَّـا تجعلها ـ وهي تمـارس انجازاً مَّـا ـ آمنـة ، راضية ، متـوافقة ، متـوازنة ، لا تحيـا صراعـاً ، ولا توتـراً ، ولا خيبـة أمل .

التقدير الاجتماعي ، والحبّ

في غمار الحديث عن الدافعين (الانتماء والتقديـر الإجتماعيـين) يُثار أكـثر من تساؤ ل ، من ذلك :

إن الكائن الآدمي بطبيعة تركيبه، لا مناص له من الانتماء إلى الآخرين، حتىٰ من خلال ارتباطه بالسماء (بخاصة حاجته إلى الحبّ) ومن ذلك :

إن الكائن الآدمي (والمشرّع يشدّد على هـذه الظاهـرة) بحاجـة إلى تقديـر الآخرين من خلال ظاهرة (العزّ) التي تفرزها مقولة (المؤمن عزيز) .

والحقّ ، أنّ كلاً من التساؤلين المذكورين ، يحملان مسوّغاً لاثارتهما على النحو المذكور .

فالحبّ والعز يجسّدان حاجة لا مناص من اشباعها ، مهما حاولت الشخصية الإسلامية أن تنسلخ عنهما .

ففيما يتصل بظاهرة (الحبّ) ، فان الكائن الآدمي ما دام مُطالباً بأن (يُحبّ) الآخرين ، فإن حبّه إيّاهم يعني حاجته ليس إلى أن يُحبّ فحسب ، بل حاجته إلى أن يجسّد الحب في ممارسة عملية هي التقاؤه بالآخرين ، وعقد بعض أنماط العلاقة بينه وبينهم . ولعل الوحشة التي يتحسّسها الفرد عند فقد الأقربين (وفي طليعتهم أهل البيت « ع ») تجسيد حيٌّ للانتماء إلى الآخرين .

إن الامام علياً « ع » نفسه حينما شدّد على أنّه لا يزيده تجمع الناس ألفة ، ولا تفرّقهم عنه وحشة ، يقرّر بوضوح أن :

فقد الأحبّة غربة (١) .

وهذا يعنى أن الكائن الآدمي يتحسّس الوحشة والاغتراب حينما ينسلخ الآخرون عنه .

بيد أننا بالرغم من اقرارنا بهذه الحقيقة ، يمكننا أن نكرِّر ما سبق أن أوضحناه من أنّ الشخصية الإسلامية الواعية ليست بحاجة إلى الآخرَين ، بقدر حاجتها إلى (السماء) فحسب ، وإلى أن الاحساس بالوحشة والاغتراب ناجم ليس من حاجتها إلى أن يخلع الآخرون الحبّ عليها ، بل من حاجتها إلى أن تخلع الحب عليهم .

ولنحاول تقديم الأمثلة على ذلك ، عاطفة الأمومة أو الأبوة أو البنوة .

هذه العاطفة (على نحو ما سنتحدث عنها لاحقاً) تجسّد واحداً من الدوافع البشرية التي لا مناص من اشباعها .

فالأب يتحسّس بحاجته إلى طفله منذ اللحظة التي يولد فيها . والأم

---

(١) نهج البلاغة . حكمة ٦٥ .

تتحسّس بالحاجة ذاتها .

بيد أنَّنا حين نتأمل بدقة مستويات هذه العاطفة ، نلحظها ذات دلالتين :

الدلالة الأولى : حائمة على (الذات) ومحاولة اشباعها من خلال ما يقدّمه الطفل من استجابات مختلفة ، بعضها (في حالة عدم وعي الطفل) لا ينطوي على أية دلالة من (الحب) المتبادل . وبعضها الآخر ، ينطوي على تبادل الحب في حالة بلوغ الطفل مرحلة معيَّنة من التمييز.

وممَّا لا شك فيه أنَّ الحالة الأولى لا تحمل معنى (الحاجة إلى الحبّ) لأن الطفل غير الواعي لا يستطيع تقديم العاطفة المذكورة ، حتى يُشبع حاجة الأب أو الأم إلى الحبّ . . . بل يظلّ الطفل في مثل هذه الحالة (جزءاً) من (ذات) الأب أو الأم ، أي جزءاً من الذات الكليّة التي تشمل كل ممتلكات الأب أو الأم ، سواء أكانت هذه الممتلكات عيّنة مادية مثل الدار ، والمكتب ، والنقود ، أو معنوية مثل : أفكاره ، ومؤلفاته ، أو اجتماعية مثل عشيرته وقومه وبلده الخ .

وواضح ، أنَّ هذا النمط من العلاقة القائمة بين الأب وطفله تظلّ أحادية الجانب ، أي تجسد حبَّ الأب لطفله ، وليس حاجة الأب إلى أن يحبّه طفله . وبكلمة أخرى أن الأب بحاجة إلى أن يحب (الآخرين) ، لا أنَّه بحاجة إلى أن يحبّه (الآخرون) .

ومع نموّ الطفل ، وبلوغه مرحلة (التمييز) ، يبدأ الأب بالتحسّس بعاطفة الطفل . . . يبدأ بالتحسّس بالحاجة إلى أن يحبّه طفله . غير أن هذه الحاجة في واقعها (امتداد) لحاجته إلى أن (يُحب) الطفل ، لأنَّه (جزء) من ممتلكات (ذاته) التي تعامل معها منذ الولادة فيما لا قدرة لديها على تقديم عاطفة نحو الأب عندئذ . . . ولأن الأب بحاجة إلى أن يحقق ذاته من خلال الحب ، يظلّ بحاجة إلى عاطفة الطفل المتميز ، لأن هذه العاطفة تشبع حاجته إلى أن يحب (ممتلكاته) ، فيما يظلّ الطفل جزءاً منها . وهذا يُشبه تماماً حاجة الفرد إلى الطبيعة الجميلة مثلاً ، من شمس وقمر ونجوم ونهر وشجر وظلّ . . .

الخ ، فالطبيعة لا تملك (عاطفةً) نحو المرء ، لكن المرء هو الذي يمتلك عاطفة نحوها ، أي أنّه يُحبّها . ولأنّه يُحبّها ، يُحس بالحاجة إليها .

وحين ننقل هذه الحقيقة إلى صعيد الشخصية الاسلامية الواعية وصلتها بـ (الله) من جانب ، و بـ (الآخرين) من جانب آخر ، نجد أن الأمر محكوم بنفس الطابع الذي لحظناه عند الشخصية العادية في تعاملها مع طفلها غير المميّز ، ومع طفلها المميز ، ومع الطبيعة الجميلة .

فالشخصيّة الإسلامية الواعية (تنتمي) إلى (الله) فحسب ، وتتحسّس الحاجة إلى أنَّ يحبّها (الله) فحسب . . . لكنّها تمتلك (طاقة حب) نحو (الآخرين) ، دون أن تتحسّس الحاجة إلى أن يحبها (الآخرون) .

إن حاجتها إلى أن تحبّ الآخرين ، هو الذي يحسّسها بالحاجة إليهم ، بصفة أن تجسيد الحب لا مناص له من (وجود الآخرين) وإلاّ لبقي مجرد طاقة ، مجرد (قوة) وليس تجسيداً في (فعل) .

من هنا ، حين يقرّر الامام علي « ع » من أنَّ (فقد الأحبة غربة) يعني بذلك إن الفرد (والحديث عن الشخصية الإسلامية الواعية) يتحسّس الوحشة أو الاغتراب ، نتيجة لغياب المصدر أو المنبّه الذي يجسّد (حبّ) الفرد للعزيز المفقود . . . تماماً على نحو غياب الطبيعة الجميلة عن أنظار المُشاهد الذي أَلِفَها .

بيد أن الفارق بين الطبيعة الجميلة وبين فقد العزيز ، أن الأخير يبادل الحيّ بعاطفته ، بينا تظلّ الطبيعة صامتة عن ذلك .

وهنا يُثار السؤال :

إنَّ (تبادل العاطفة) يعني حاجة الشخصية الإسلامية إلى عاطفة الآخرين ، ولولاها لما كان للاغتراب والوحشة أية دلالة ! ! .

الاجابة على هذا السؤال ، تتحدد بوضوح حين نضع في الاعتبار أن عاطفة الآخرين ، تماثل (العطاء) الذي تقدّمه الطبيعة الجميلة للمُشاهد ، وهو عطاءٌ يتمثل في (التناسق) الجميل الذي تنطوي الطبيعة عليه . وهذا (الجمال) حين

نتقله إلى صعيد التعامل مع الآدميين نجد أنّه يجسّد (الحبّ) الذي يقدّمه الآخرون إلى الشخصية ، ممّا يعني أن (تبادل الحبّ) هو الذي يسم تعامل الآدميين ، ومّما يعني ـ من ثمَّ ـ أن كلاً من طرفي التعامل بحاجة إلى الآخر .

غير أنَّ هذه الحقيقة تظلّ محتفظة بصوابها في حالة افتراضنا عزلة الآدميين عن السماء ، أمّا مع الإنتماء إليها ، فان الحاجة إلى (حب) يخلعه الآخرون على الشخصية ، يبدأ بالتضاؤل بقدر حجم الانتماء إلى الله تماماً بالنحو الذي يحقّق الاشباع للشخصية عندما تظفر بمجموعة من الأحبة أو المؤسسات الاجتماعية التي تمنح الشخصية كل ما تحتاج إليه من حبّ وتقدير ، فيما لا تحسّ ـ من ثمَّ ـ بأي توتّر أو صراع .

إنَّ المنتمي إلى السماء ، لا يحسّ بأيّ توتّر أو صراع حين يفقد الأحبّة . . . . إنّه لا يحسّ بالاغتراب حين يفتقدهم ، بقدر ما يتمثل الاغتراب في فقدانه للمثير أو المنبّة الذي يهيء له فرصة (الحبّ) الذي تحمله الشخصية للعزيز المفقود .

وبعبارة أشد وضوحاً ، ان الشخصية الإسلامية بما انّها (تحب) الآخرين ، فانّها تحسّ بالاغتراب حينما تفتقدهم لأن طاقة الحبّ الذي تحمله الشخصية تظلّ خبيئة لا تجد من تجسدها فى التعامل معه .

نعم ، تتحسّس الشخصية بالاغتراب الحقيقي عندما يكون الفقيد منتسباً بدوره إلى السماء . وعندها يظلّ الاغتراب مرتبطاً بالسماء وليس بالفقيد ، بصفة أن الفقيد يجسّد الصا بالسماء التي نتحسّس الحاجة إليها فحسب .

من هنا ، فان الأب (نوحا « ع ») لم يتحسّس بالاغتراب عن ابنه عندما جرفه الطوفان بعد أن نبهته السماء إلى أنّه ليس من أهله . كما أن (ابراهيم « ع ») لم يتحسّس بالاغتراب عن أبيه بل تبرّأ منه ، مع أن عاطفة البنوة فيما يتّصل بابراهيم ، وعاطفة الأبوة فيما يتّصل بنوح تفرضان على الابن والأب أن يتحسّسا بالاغتراب أو الوحشة من فراقهما . لكن ، بما أن نوحاً وابراهيم ينتميان

إلى السماء ، حينئذ لا يتحسسان بالحاجة إلى (حب) يخلعه الأب أو الابن عليهما . بل لم يتحسّسا حتى بالحاجة إلى أن يخلعا (الحب) على الابن والأب .

والسّر في ذلك ، ان السماء هي المصدر الوحيد للحب الذي يتحسسان بالحاجة إليه . بما أن السماء تأمرهما بأن (يُحبّا) الآخرين ، فإنّهما تبعاً لذلك يمارسا ظاهرة (الحبّ) ، ويتحسسا بالحاجة إلى الآخرين ، حتى يُجسدا حب السماء فيهم .

من هنا أيضاً ، يمكننا أن نفسّر حتى حالات الاحساس بالحاجة إلى (الحب) الذي يخلعه الأخرون على الشخصية ، لأن الحاجة إلى حبّهم مرتبطة بالحب الذي يحمله الآخرون نحو السماء . وتبعاً لذلك نجد أن المؤمنين بحق ، يتزاورون ، يحنّ بعضهم إلى الآخر ، يتحسس بالوحشة والاغتراب من فقدانهم .

وهذا التبادل القائم بين طرفي التعامل ، ناجم ـ في ضوء ما تقدّم ـ من الحب (في الله) ، وليس من الحاجة إلى (آخرين) يخلعون الحب عليهم ، إلاّ إذا كان (الآخرون) مرتبطين بـ (الله) أيضاً . وحينئذ يتمّ التبادل بين الأطراف ، أحدهما يحب الآخر ، وكلاهما يحسّ بالحاجة إلى أن (يحبّه) الآخر ، أيضاً ، لأن الحاجة إلى (الآخر) ـ في مثل هذه الحالة ـ حاجة إلى (السماء) ما دام الآخر منتسباً إليها وعندها ، تظلّ الأطراف ينتظمها حبّ واحد هو (الله) .

ولا يغب عن بالنا ، أن محبة الانسان لأخيه الآخر ، يظلّ ـ مضافاً لما تقدّم ـ مرتبطاً بطبيعة التركيبة الآدمية التي نفخ الله من روحه فيها ، ممّا يعني أن الروح الآدمية تظلّ بالضرورة متواصلة مع الآخرين ، لأنها جميعاً من (الروح) ممّا يفسّر لنا بوضوح سرّ المحبّة التي يحملها الكائن الآدمي للآخرين . وحاجة كل منهم إلى أن يحبّه الآخر أيضاً .

التقدير الاجتماعي والعز

حينما يشدّد المشرّع الاسلامي على ظاهرة (العز) ، فان هذا التشدّد لا يعني البحث عن (التقدير الاجتماعي) الذي أوضحنا أنّ الشخصية الاسلامية لا تُعنى به بقدر ما تُعنى بتقدير السماء ، بل يعني أنّها - أي الشخصية الاسلامية - بحكم موقعها من السماء ، ونفض يدها عن الآخرين ، تتحسّس بقيمتها بنحو لا تسمح لنفسها بأي تعامل (مُذلّ) يحط من قيمتها أمام الآخرين .

والفارق بمكان كبير بين شخصية أرضيّة متورّمة الذات تبحث عن (حبّ) أو (مكافأة) إجتماعية ، كأن يحترمها الآخرون ، أو يهبونها سمعة أو مكانة اجتماعية لاشباع دافع السيطرة والتفوق لديها ، أو اشباع ذاتها الباحثة عن مطلق الثناء . . . وبين شخصية اسلامية لا تُعنى بالسمعة أو المنزلة أو الثناء وكل أشكال التأكيد على الذات ، بل تعنى بصياغة شخصيتها على نحو يتناسب مع خطورة السماء ، بأن تنأى عن كل أشكال الحطة الاجتماعية التي لا تتناسب والخطورة المذكورة .

من هنا فان الامام زين العابدين « ع » حينما يخاطب الله سبحانه وتعالى :

وأعزّني ولا تفتنّي بالكبر (١) .

إنّما يفصل بين المطالبة بالعز والكبر ، بصفة أن (التكبّر) مفصح عن الدافع إلى السيطرة والتفوق (وهو ظاهرة مرضية) ، بينما يظل (العز) مفصحاً عن تقدير الذات ليس بنحو مَرَضي - بل بنحوها الصحي المرتبط بالله من

---

(١) الصحيفة السجادية . دعاء مكارم الأخلاق - رقم ٢٤ .

جانب ، وبعدم السماح للذات بأن تقع في مهاوي الذل الاجتماعي من جانب آخر .

* * *

امّا الجانب الموضوعي المرتبط بالسماء ، فيتمثّل في خطورة (المذهب الإسلامي) واكسابه القيمة التي تتناسب مع المذهب المذكور . وبما أنَّ الشخصية الإسلامية تجسّد رسالة السماء ، فحينئذ تتحرك من خلال البحث عن (العز) الذي يسم السماء ذاتها .

ويمكننا ملاحظة هذا البُعد في موقف الامام الصادق « ع » مع أحد المتحذلقين الذي لاحظ الامام الصادق « ع » قد ارتدى زيّاً ناعماً (دون أن يعرف أنَّ الامام « ع » قد ارتدى من الداخل زيّاً خشناً) فابتدره بالاعتراض ، قائلاً له بما مؤدّاه : أن جدَّه عليّاً « ع » كان يرتدي اللباس العادي . وقد أجابه « ع » بأن السياق الاقتصادي هو الذي يفرض (الفارقية) المذكورة بعد أن فضح المتحذلق في نقده المصطنع ، حينما أبان له أنَّ الثياب الناعمة التي يرتديها يخفي خلفها ثياباً خشنة ، على العكس من المعترض فيما كان يرتدي لباساً خشناً ، بينا أخفى تحته اللباس الناعم [١] .

إنَّ هذا الحوار بين الامام « ع » وبين المتحذلق ، بغض النظر عن كشفه لواقع الشخصية الأخيرة (من حيث تأكيدها على الذات) ، وبغض النظر عن كشفه للسياق الاقتصادي الذي يفرض هذا التكيّف أو ذاك ... بغض النظر عن ذلك كله ، فإنّه ينطوي على حقيقة متصلة بـ (التقدير الاجتماعي) من خلال ظاهرة (العز) وعلاقتها بقيمة السماء ، فالامام « ع » بصفته يحمل دوراً (رياديّاً) أو لنقل دور (القائد) الممثّل لطائفة اسلامية كبيرة ، حينئذ فان التقبّل أو التقدير الاجتماعي لسمات القائد تعكس أثرها على رسالة السماء نفسها ، ما

---

(١) الوسائل . باب ٨ حديث ١ ، أحكام الملابس .

دام المناخ الثقافي (وهو مناخ متخلّف فكرياً ، حيث يُعنى بالبهرج ، والزخرف ، والمظهر الخارجي) يتدخل عاملاً حاسماً في تقويم الشخصيّة وتقبّل أفكارها ، ممّا يعني أن الامام « ع » حينما تكيّف مع المناخ المذكور ، إنّما استخدم التكيّف بمثابة (جسر) لتمرير الأفكار الخيّرة لديه ، وليس لتأكيد (الذات) والبحث عن (التقدير) لها .

والأمر نفسه حين ننقله إلى الامام علي « ع » حينما حاول بعض المتحذلقين تقليل قيمته الاجتماعية من خلال اظهاره بمظهر المعدم (مالياً) ، ممّا اضطر الامام « ع » إلى أن ينثر المئات من العملات النقدية أمام المتحذلقين ، حتى يحتفظ بـ (التقدير الاجتماعي) الذي حاول المحذلقون أن يسحبوه عن شخصية الامام « ع » [١] .

ويمكننا أن ننقل الظاهرة ذاتها إلى الامام الرضا « ع » عندما نجده (يتزيّن) للآخرين ، ويلبس ثياباً فاخرة عندما يخرج إليهم ، بينا يرتدي اللباس الخشن في داره [٢] .

كل ذلك يفصح عن أن (التقدير الاجتماعي) الذي يبدو وكأن قادة التشريع يُعنون به ، . . . إنّما يتخذه (الروّاد) وسيلة لتمرير الأفكار الخيرة لديهم من جانب ، ولاظهار (عز) السماء للآخرين ، من خلال العز الذي يصوغونه لشخصيّاتهم ، من جانب آخر .

على أن الأمر يتعدّىٰ حتى نطاق الشخصيات الرائدة ، إلى الشخصيات العادية ، ما دام الأمر مرتبطاً بعز الرسالة الاسلامية نفسها . فثمة نصوص اسلامية تنهى الشخوص الاسلاميين عن مباشرة الأعمال الوضيعة (اجتماعياً) ، وتطالبهم بأن (يترفّعوا) عنها ، حتى يكتسبوا « تقديراً اجتماعياً » يتناسب مع رسالة الإسلام ذاتها ، ما دام المناخ الثقافي للمجتمعات الأرضية ينسج تقديراً اجتماعياً (يُعنىٰ بالمظهر الخارجي) حول الشخصية .

---

(١) الوسائل . باب ٣ ، حديث ٢ ، أحكام الملابس .

(٢) الوسائل . باب ٢٩ حديث ٣ ، أحكام الملابس .

طبيعي ، ينبغي أن نفرّق بين البحث عن (تقدير اجتماعي) موضوعي يفرضه سياق محدَّد ، وبين (مواقف) أخرىٰ لا يُقيم المشرّع الإسلامي لمعارضتها الاجتماعية ، أيّ وزن ، بل يعلن بصراحة عن ضرورة الانسلاخ من (المجتمع) ما دام هذا الانسلاخ يحفظ للشخصية الإسلامية كيانها ، واستقلالها ، وسمتها المميّزة الحقة ، مما يعني أن السياق هو الذي يفرض حيناً البحث عن التقدير الاجتماعي ، وحيناً آخر الانسلاخ عنه . لكنه في الحالات جميعاً يظلّ التقدير الاجتماعي مرتبطاً بـ (أهمية الرسالة الإسلامية) ، وليس بالبحث الذاتي الصرف عن التقدير ، لأن البحث الذاتي للتقدير ، يظلّ ـ كما سبق التوضيح ـ معلناً عن سمة (المرض) وليس عن السمة السوية .

وانطلاقاً من الفارقية بين المرض والصحة ، يشدّد المشرّع الاسلامي على ظاهرة (العز) على نحو يُكسب بعض أشكال (التقدير الاجتماعي) سمة ايجابية ، حتىٰ في نطاق السلوك الفردي الصرف غير المرتبط بالموقف الاجتماعي .

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح ، حينما يقترن البحث عن التقدير الاجتماعي ، بالانسلاخ عن مواقف الذلّ أو الحطة التي تسم المرضىٰ والعصابيين ممّن يتحسّسون بمشاعر الدونيّة والنقص لديهم ، وانعكاس ذلك على التعامل الاجتماعي لديهم ، فيما يتعينّ أن نقف عنده الآن :

* * *

الاستقلال الذاتي

حينما نقابل بين (العز) و (الذل) نجد أن الأول منهما يسمه طابع (السوية) ، بينا يسم الثاني طابع (المرض) .

بيد أنَّ الملاحظ أنَّ كلاً منهما ـ العز والذلّ ـ عبْر التصوّر الإسلامي لا صلة له بظاهرة (التقدير الاجتماعي) وعدمها ، بقدر صلته بالانتماء والتقدير الإلهيين .

إن النصوص الإسلامية تشدّد على ظاهرة (العز) مؤكدة أن (المؤمن عزيز) ممَّا يثير تساؤلاً حول ما إذا كان البحث عن مثل هذا العز مرتبطاً بعملية التقدير الاجتماعي الذي تلغيه الشخصية الإسلامية من حسابها .

والحق ، أن البحث عن العز لا صلة له بالتقدير الاجتماعي بقدر ما تنحصر صلته بالانسلاخ عن (الآخرين) أساساً ، كما سبق التلميح ، وبالاتجاه نحو السماء لاشباع الحاجات بدلاً من الاتجاه نحو الآخرين .

إننا ينبغي أن نضع فارقاً بين جملة من أنماط البحث عن العزّ :

١ ـ ثمة بحث عن (العز) مرتبط بالحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) ، بصفة أن العز هو تسلّم تقدير أو ثناء أو مكافأة من الآخرين ، تجد الشخصية انَّها بحاجة إليه بغية اشباع (الذات) وتأكيد هويّتها ، والتمركز حولها .

وهذا النمط من البحث عن العزّ سمة عُصابية سبق توضيحها مفصلاً ، ممَّا تطبع سلوك الشخصية الأرضية .

٢ ـ ثمة بحث عن العز ، مرتبط بالموقف الفكري ، أي الاتجاه أو

المذهب الذي تنتسب الشخصية إليه . غير أنّ هذا الارتباط يحمل سمتين من الاحساس حياله ، السمة الأولى : سمة عصابية في حالة تحرك الشخصيّة من موقف الحطة الذاتية التي تتحسّسها بحيث تعوّض عن الحطة الداخلية المذكورة ، تعوضها بانتماء إلى (الآخرين) سدّاً للنقص ، وليس إشباعاً موضوعياً للحاجة . وهذه متميز عن نمط آخر من البحث عن (العز) هو :

٣ ـ البحث عن العز من خلال القيمة الموضوعية التي يحملها المذهب أو الاتجاه الفكري الذي تنتسب الشخصية إليه .

وهذا النمط من البحث عن العز لا صلة له اطلاقاً بالحاجة إلى التقدير الاجتماعي بقدر صلته باكساب المذهب أو الاتجاه قيمته الحقة ، فيما لحظنا قادة التشريع يندبون إليه (من خلال عملية التوافق أو التكيّف الاجتماعي) بغية تمرير (الأهداف) التي يحملها المذهب أو الاتجاه . وهو بحث سويّ عن التقدير الاجتماعي ، على العكس من النمطين الأسبقين ، فيما يمثلان سمة عصابية . كما قلنا .

٤ ـ ثمة نمط رابع من البحث عن العز (وهو موضوع حديثنا الآن) فيما يمثّل بدوره سمة سوية ، ما دام غير مرتبط ـ أساساً ـ بأية عملية تقدير اجتماعي ، بقدر انسلاخه تماماً عن (الآخرين) ، واتجاهه نحو مصدر آخر هو (السماء) في إشباع حاجات الشخصية . وهو ما نطلق عليه مصطلح (الاستقلال الذاتي) .

ولنتقدم بمثال في هذا الصدد ، يتصل بـ (الحماية) التي تنشدها الشخصية الاسلامية من السماء بدلاً من حماية (الآخرين) فيما أشرنا إليها عند حديثنا عن الانتماء إلى (الله) بدلاً من (الانتماء الاجتماعي) .

ثمة فرد جائع ، لا مناص من اشباع حاجته إلى الطعام . وسنفترض أن إشباع حاجته منحصر في الالتحاق بدائرة رسمية أو أهلية ، أو الالتحاق بأحد أرباب العمل . . . إنّ (الآخرين) وهم في المثال المذكور (رئيس الدائرة ، وربّ العمل ، والوسطاء) هم الذين يمتلكون وسائل الاشباع .

غير أن الالتحاق بالدائرة أو العمل لا يتم في الحالات كلّها وفقاً لاستجابة سويّة من قِبَل مالكي وسائل الاشباع ، بل يتم في حالات كثيرة عبر (تنازل) و (ذهاب ماء الوجه) و (خضوع) يتعارض أساساً مع الدافع إلى تقدير (الذات) ، وفي أفضل الحالات ، فان الاحساس بأن (الآخرين) ذوو (منّة) و (فضل) عليه ، كافٍ لتوتير شخصيّته وتأزيمها ، وبخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (الآخرين) (وهم مرضىً في الغالب) ، سيشيرون ذات يوم إليه ، من خلال التعالي أو الزهو الاجتماعي أو الغمز أو التعبير ، بأنّهم (متفضّلون) عليه .

وممّا لا شك فيه أنَّ رفض (الذل) في الحالة المذكورة ، لا يعني بحثاً عن (تقدير اجتماعي) ، بل يعني إحساس الشخصية بكيانها واستقلالها ، هو إحساس صحّي صرف ، يتميّز عن الاحساس بتورّم (الذات) فيما يعني بدوره تحسيساً بكيان الشخصية . . . غير أن التأكيد على الذات يُعد (مرضاً) ما دام حائماً على الاشباع الذي يحسّس الآخرين بأنّه (متميز) أو (متفوق) أو أنه لوحده يملك (حق) الاشباع . . . أمّا إذا كان الأمر حائماً على منح (الذات) حقّها في الاستقلال ، ونفض اليد عن الآخرين ، فإن الأمر حينئذ يكتسب ـ على العكس من الحالة السابقة ـ طابع الصحة والسوية . ومن هنا ، فإن أيّ تقبّل لـ (الذل) يعني تقبّلاً للحطة وللدونية اللتين تعدان مظهراً من مظاهر الاحساس بالنقص ، والاحساس بالتبعية ، والرثاء للذات وما إليها من أشكال المرض الذي سنتحدث عنه مفصلاً عند حديثنا عن الحاجة أو الدافع الذي يعالجه علم . النفس الأرضي في حقل ما يسميّه بـ (التقدير الذاتي) .

إنَّ ما يعنينا من معالجة النمط الأخير من البحث عن (العز) ، ليس في تحديد طابعه السويّ الذي يطالب المشرّع الإسلامي به فحسب ، بل يعنينا أيضاً ـ وهذا هو موضع تأكيد دراستنا ـ أن نقارن بين التوصيات الإسلامية في تنظيمها للدافع المذكور ، وبين توصيات علم النفس العيادي ، وملاحظة مدى الفارق بينهما ، من حيث واقعية التوصية الإسلامية ، ومثالية التوصية الأرضية .

خاصاً ، يُخفض من خلاله الاحساس بالتوتر الناجم عن (ذلة) الموقف .

بيد أن السؤال هو ، هل تستطيع الشخصية الأرضية أن تمارس (الكف) حيال منبهات حادة ، تحيط الجائع وهو محروم منها ؟ وهل تستطيع من خلال مواجهة (الذل) أن (تتصاعد) بالموقف وتعتبره أمراً عادياً ، في حين أنّ (الآخرين) يمطرونها بوابل (المن) و (التفضل) ، بل و (التعبير) في أية لحظة تتحرّك الشخصية (الممنون) عليها من خلال تحسّسها بالسيادة والاستقلال ، أو النقد السليم لمالكي وسائل الاشباع ؟

ممّا لا مماراة فيه ، أنَّ وقائع الحياة اليوميّة التي نألفها ، تكشف لنا بوضوح عن أن (الكفّ) و (التصعيد) لا يمكن ممارستهما البتة، بل سويّة ما داموا جزءاً من ثقافة أرضية لا تعي صلة الانسان بالسماء ، بل صلته بالأرض ، وهي صلة محدودة محاطة بالإحباط ، والضغوط الطبيعية والاجتماعية التي لا مناص منها بأية حال .

وبما أنّ (الآخرين) في ضوء ثقافاتهم الأرضية ، لا يمتلكون امكانية الاشباع بشكله السويّ ، حينئذ ، فإن (الغاءهم) من وجهة نظر الصحة النفسية ، سيحقق للجائع اشباعاً نفسياً هو الحاجة إلى (استقلال الذات) .

غير أن الحاجة الثانية ، وهي حاجة حيويّة ملحّة ، ونعني بها الحاجة إلى الطعام ، ستظلّ قائمة تهدّد الشخصية بالموت ، أو المرض الجسمي ما لم يُزح التوتر العضلي للمعدة . وازاحة التوتر المذكور تنحصر في إيجاد العمل أو الوظيفة دون الاستعانة بـ (الآخرين) ـ إذا أريد الاحتفاظ بالحاجة إلى (استقلال الذات) ـ . حينئذ ، فان الشخصية الإسلامية (ذات الوعي الجاد بالسماء) تظلّ آمنة ، مطمئنّة ، متوازنة (داخلياً) ما دامت تطلب (الحماية) من (السماء) وليس من (الآخرين) إنّها ـ كما يقرّر الامام « ع » ـ تصول بالسماء عند الضرورة ، وتسألها عند الحاجة . . . والسماء تظلّ عند حسن ظن الشخصية الإسلامية دون أدنىٰ شك ، تتعامل معها بقدر التزام الشخصية بمبادىء السماء ، . . . وعندها يتمّ اشباع الحاجة الحيوية ، بدون أن يقترن

الاشباع بالمنّ ، وذهاب ماء الوجه . . . وتُحسم المشكلة .

لكننا عندما نتجه إلى التوصيات التي يقدّمها علم النفس العيادي في هذا الصدد ، نجد أن التوفيق بين الحاجتين الرئيسيتين النفسية والحيوية (استقلال الذات ، وازاحة الجوع) لا يمكن أن يتمّ إلاّ على حساب أحدهما ، فإمّا أن تحيا (الجوع) ولواحقه ، وإمّا أن تريق ماء الوجه ، لا مناص من الوقوع في هاوية (التوتر) وما يستتليه من آثار كبيرة على الصحة النفسية ، لا يزال علم النفس العيادي يواجه نماذجها بأرقام ضخمة ، دون أن يملك (علاجاً) لها .

إن (العلاج) لا يمكن توفره إلاّ بإيجاد (بديل) عن (الآخرين) هو (السماء) التي توفّر وسائل الاشباع . وحتى في حالات (الاحباط) ، فان (الكفّ) أو (التصعيد) الإسلاميين ، من الممكن أن تمارسها الشخصية بنحو يختلف تماماً عن (الكف) و (التصعيد) بمعناهما الأرضيين .

فالكفّ أو التصعيد عند الشخصية الإسلامية ، لا يقترن بـ (الذل) الذي يحاصر الشخصية الأرضية ، بل بـ (العز) الذي يتواسق والحاجة إلى (استقلال الذات) .

الشخصية الإسلامية لا تُعنى (بالزائد) عن الحاجة إلى الاشباع ، فيما يسهل (الكفّ) حيال أيّ إشباع يُعنى به الأرضيّون عادة .

كما أنّها حين (تتصاعد) بالموقف ، إنّما تملك (إشباعاً آجلاً) وليس مجرد (إحباط) لا بديل له ، كما هو شأن الأرض .

من هنا تتحسّس الشخصية الإسلامية بالتوزان الداخلي لها ، في حين تحيا الشخصية الأرضية (توتراً) لا مناص منه .

ومن هنا أيضاً ندرك بوضوح ، لماذا تطبع (المثالية) توصيات الأرض ، ولماذا تطبع (الواقعية) توصيات السماء .

ولنعُد إلى مثال الجائع . . .

يقول الامام زين العابدين «ع» في دعاء مكارم الأخلاق (وهو وثيقة نفسية بالغة الخطورة ، سنعالجها مفصلاً في حقل مبادىء الصحة النفسية في الإسلام) :

اللَّهُمَّ اجْعَلني أصولُ بِكَ عِندَ الضرُورة . وأسْألُكَ عندَ الحَاجَةِ . وأتضَرَّعُ إليكَ عندَ المَسكَنِة ، ولاَ تفتِنِّي بالاستعانَةِ بِغَيركَ إذا اضْطُرِرتُ ، ولاَ بالخُضُوع لسؤال غَيرِكَ إذَا افْتَقَرتُ [1] .

هذه هي توصية السماء ، نفض اليد عن الآخرين تماماً ، والاتجاه إلى السماء في إشباع الحاجة .

لقد اقرّت هذه التوصية (حقاً) مشروعاً للشخصية ، هو حاجتها إلى استقلال (الذات) . وتبعاً لذلك طالبت بعدم التخضع والاستكانة والاستعانة بالآخرين ، لبداهة أن الخضوع للأخرين يعني أحد أمرين :

أ ـ إن الشخصية تحمل طابعاً (إنحرافيّاً) فاقداً لمقوّمات الشخصية السليمة التي تتحرك وفق جهاز قيمي ، كأن تتحرك بلا قيم ، بلا حياء ، بلا صيانة لماء الوجه .

ب ـ أن تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من توتّر وتمزّق وصراع .

ومن البيّن أنَّ التصور الإسلامي لهذه الظاهرة ، قائم على إشباع كل من الحاجتين الأساسيتين ، الحاجة إلى استقلال (الذات) ، والحاجة إلى (سدّ الجوع) . الأولى : حاجة نفسية ، والثانية : حاجة حيوية (بيولوجية) .

إنَّ ازالة التضارب القائم بينهما ، لا يمكننا أن نتصوره إلاّ إذا افترضنا وجود (مجتمع فاضل) لا يحيا أيّ تورّم وعصاب ، بنحو نفترض من خلاله أن الأفراد أو الفئآت أو المؤسسات الاجتماعية يغلّفها وعي حاد بصلة الانسان بأخيه ، بحيث يُصبح توظيف الجائع أو إيجاد عمل له ، أمراً ـ ليس مجرد كونه ممارسة

---

(١) الصحيفة السجادية . دعاء في مكارم الأخلاق رقم (٢٤) .

طبيعية مفروضة على الآخرين فحسب ـ بل يقترن بمشاعر السرور أيضاً .

غير أن افتراض مثل هذه (المجتمعات) يظلّ مجرد إفتراض لم يحدّثنا التاريخ بإمكان تحقيقه إلاّ في نطاق نادر ، لا يمكن انسحابه على مجتمعاتنا المعاصرة التي يعي علماء النفس الأرضيون قبل غيرهم طبيعة مفارقاته الضخمة .

وهذا يعني أن الأمر منحصر ، إمّا في إيجاد (توعية عامة) متميّزة ، يهيمن عليها أفراد أو مؤسسات رسمية أو شبه رسمية تملك وسائل التأثير على صياغة ثقافة عامة للآدميين ، أو في إيجاد (توعية فردية) تصوغها الشخصية الإسلامية لنفسها عبر تعاملها مع السماء ومع الآخرين .

وهذا النمط الأخير ، هو الصياغة التي أشار الامام «ع» إليها ، في توصيته المتقدمة ، حينما ألغى (الآخرين) من الحساب ، لأن الآخرين في تملّكهم لوسائل الاشباع من المتعذّر أن يستجيبوا لحاجة الجائع استجابة دون أن تملك خياراً ثالثاً لها . فهي حين تتجه نحو (الآخرين) مالكي وسائل الاشباع ، يحاصرها نمطان ـ كما سبق التلميح ـ من الاستجابة حيالهم :

أ ـ ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من التوتر والتمزق والصراع ، فتفتقد بذلك الصحة النفسية التي يسعى علم النفس العيادي إلى تحقيقها عبر توصياته (المثالية) بعمليات (الكف) أو (التصعيد) .

ب ـ ان تكون الشخصية فاقدة لجهازها القيمي ، أي لا تُعنىٰ بالحياء ، وماء الوجه ، وحينئذ تفتقد كينونتها أساساً وتصبح شخصية (لا اجتماعية) مرفوضة تماماً عند (مجتمعها) نفسه .

إنَّ توصيات (الأرض) لا تملك حيال هذه المشكلة ، إلاّ حلاً واحداً هو ممارسة (الكف) و (التصعيد) .

ونعني بـ (الكف)، أن (تؤجل) الشخصية إشباع حاجاتها بنحوٍ تتحمل من خلاله قسطاً يكبر أو يضؤل من (الاحباط) .

ونعني بـ (التصعيد) ، أن تدرس (الموقف) بنحوٍ تحمّله (تفسيراً)

السيطرة والتفوق ... وصلاتها بـ التقدير الاجتماعي

من الظواهر التي اعتاد علماء النفس ، درجها ضمن الحاجات أو الدوافع النفسيّة هي الحاجة إلى التفوق أو السيطرة .

ونعني بهذا الدافع ، الشعور الخفي أو الحاد بالحاجة إلى أن تتفوق الشخصية على (الآخرين) ، أو أن تبسط نفوذها عليهم ، أو أن تصبح (متميزة) عنهم بشكل أو بآخر ، سواءاً كان هذا التفوق أو النفوذ أو التميّز في نطاق العلم أو الإدارة أو السياسة ، أو أيّ نشاط اجتماعي تمارسه الشخصيّة .

بيد أنَّ الظاهرة المذكورة بالرغم من اكتسابها سمة (الحاجة) أو (الدافع) الموروث في نظر (الاتجاه القصدي) في علم النفس ، إلّا أنَّ صفاً كبيراً من الباحثين لا يخلع على الظاهرة المذكورة صفة (الغريزة) أو (الحاجة الأساسيّة) بقدر مايُعدّهادافعاً (مكتسباً) يُحدّد درجتها نمط الثقافة التي تحيا الشخصية في نطاقها .

والدراسات التي يقدّمها هذا الصفّ من الباحثين ، تؤكد صحّة افتراضهم في اكتسابيّة الدافع المذكور .

امّا الاتجاه الإسلامي ، فإن وجهة نظره في هذا الصدد واضحة كلّ الوضوح ، ما دام هذا الاتجاه ـ أساساً ـ يُلغي (الآخرين) من الحساب ، على نحو ما تحدثنا عنه مفصّلاً عن إلغاء للتقدير الاجتماعي ، فيما يظلّ البحث عن الرئاسة والتفوق ، جزء من البحث عن (التقدير) المذكور . إنّه يرى ما يُسمّى بدافع السيطرة أو التفوق ، ظاهرة مَرضيّة ينسبها إلى أصول الكفر أو

المعصية ، تشدّداً منه على خطورة المفارقة التي ينطوي عليها حبّ السيطرة أو التفوق .

ويلاحظ ، كما سبقت الإشارة، أنَّ المشرّع الإسلامي يُطلق على جملةٍ ممَّا اعتيد على تسميتها بـ (دوافع) أو (غرائز) ، يطلق عليها مصطلح (حبّ) ، قاصداً من المصطلح المذكور (الرغبة غير المشروعة) أو الرغبة الزائدة عن الحاجة ، مثل ذهابه إلى أن أوّل ما عُصيَ به الله ستة .

يقول النبي « ص » :

أوّل ما عُصي الله به ستة : حبّ الدنيا ، وحبّ الرئاسة ، وحبّ الطعام . . . الخ .

أو ذهابه إلى أن أصول الكفر ثلاثة ، فيما تشعّبت منها فروعٌ هي ، كما يقول الامام علي بن الحسين « ع » :

حبّ النساء ، وحبّ الدنيا ، وحبّ الرئاسة وحبّ الراحة ، وحبّ الكلام ، وحبّ العلو والثروة ، فصرن سبع خصال فاجتمعن كلّهن في حبّ الدنيا .

فهذا النصّ يشير إلى مصطلح (حبّ) بضمنه (حبّ الرئاسة) ، و (حبّ العلوّ) فيما يعنيان السيطرة والتفوق . ويدرجهما في قائمة (المعاصي) أو المفارقات التي لا ترتضيها السماء ، ممَّا يعني بوضوح أنَّها لا تشكّل أية حاجة أو دافع (كما يذهب إلى ذلك بعض الأرضيين) بقدر ما تشكّل (رغبات غير مشروعة) مفصحة عن أحد مظاهر التأكيد على (الذات) .

* * *

بيد أنَّ السؤال يُثار :

لقد ورد مصطلحا (الرئاسة) و (العلو) أو (السيطرة والتفوق في اللغة الأرضية) ضمن قوائم تتصل بحاجات أساسية مشروعة مثل (الطعام) و (النساء) وسواهما ، فيما أطلق عليها جميعاً (في النصّين اللذين قدّمهما النبي

« ص » والسجّاد « ع ») مصطلح (الحبّ) ، مّما يُحتمل أنهما (أي الرئاسة والعلو) ينتسبان من جانب إلى أساس (فطري) ، وإلى أنّهما - من جانب آخر - على صلة بما هو (مشروعٌ) بشكل أو بآخر ، مثل الطعام والجنس والنوم والراحة . فالانسان - بالضرورة - يُحسّ بالحاجة إلى الطعام والنوم والراحة ما دامت تمثل أصلاً (حيوياً) لا مناص من إشباعه ، ممّا يُثير تساؤلاً عن دلالة ما تعنيه النصوص الإسلامية من مصطلح (الحبّ) الذي أنكرته النصوص المذكورة .

إن الاجابة على التساؤل المذكور ، لا يتطلّب أدنى تأمّل ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (الحبّ) يعني « الاشباع زائداً عن الحاجة » وليس مجرّد (الاشباع) الذي لا يعد مجرّد كونه (مشروعاً) بل يُعدّ (ضرورة) لا مناص منها .

إن الحاجة إلى (الطعام) أو (النوم) يتمّ اشباعها بأية وجبة أو فترة تزيح التوتر العضلي للمعدة أو الخلايا العصبية .

امّا (الزائد) عنها من نحو تكثير الأكل أو النّوم ، فانهما يعودان بأضرار (نتحدّث عنها في معالجتنا لتنظيم الدافعين المذكورين لاحقاً) لا يتردد اثنان في كونها أضراراً ينبغي تجنّبها بإلحاح ما دمنا ننشد التوازن (الحيوي) للشخصية .

والأمر ذاته فيما يتصل بالتوزان النفسي للشخصية من حيث صلة التوازن الداخلي وعدمه بظاهرتي (السيطرة والتفوق) .

ومع ذلك ، فان السؤال يُثار على النحو التالي :

هل أن الأصلين النفسيّين (السيطرة والتفوق) يماثلان الأصلين . (البيولوجيّين ، الطعام والنوم) من حيث (مشروعيتهما أو فطريتهما) بنحوٍ يتطلب اشباعهما بقدر الحاجة (أي تحقيق التوازن النفسي) وحينئذٍ يكون الاشباع الزائد عن الحاجة لهما محكوماً بنفس الأضرار التي تترتّب على الاشباع الزائد عن الحاجة للطعام أو النوم ؟ ؟ .

مّما لا شك فيه ، أن ثمة (فارقاً) بين الأصل (الحيوي) والأصل

(النفسي) من حيث درجة (الإلحاح الفطري) من جانب ، ومن حيث امكانية (التعديل) أو (التحكّم) فيهما ، من جانب آخر ، فأنت حينما تحسّ بالحاجة إلى الطعام أو النوم لا مناص لك من اشباع الحاجة المذكورة . . . لكنّك لستَ محكوماً بالضرورة ذاتها حينما تحسّ بالحاجة إلى أن (تتفوق) على الآخرين ، أو أن (تسيطر) عليهم ، فمن الممكن أن (تعدّل) أو (تتحكم) في هاتين الحاجتين النفسيّتين ، بل يمكنك أن (تلغيهما) أساساً ، كما أثبتت ذلك دراسات (علماء الأقوام) في هذا الصدد .

والحق ، انّنا لا نحتاج إلى دعم الدراسات التجريبية في اكساب الحقيقة المذكورة (يقيناً) علمياً ، بقدر ما تفصح الحقائق أو التجارب المألوفة عن ذلك . فنحن طالما نألف (نماذج) تقع تحت أبصارنا وأسماعنا ، ممّن لا يُعنون بالتفوق أو السيطرة .

بيد أنّنا ـ بالرغم من ذلك ـ ينبغي أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الإسلامي لها ، وتحديد موقعها من (الذات) التي لا مناص من اشباع بعض حاجاتها المشروعة من جانب ، وإلغاء غير المشروع منها ، من جانب آخر ، . . . ومن ثمّ ، محاولة (تنظيم) الأصل النفسي لما هو (مشروع) من حاجات (الذات) في صلتها بالتفوق أو السيطرة في دلالتيهما الإسلاميتين .

* * *

إن المعيار الإسلامي في تحديد ما هو مشروع أو غير مشروع من الرئاسة أو التفوق يظلّ مرتبطاً بما هو (موضوعي) وما هو (ذاتي) . هو معيار ، لا يسم ظاهرة السيطرة أو التفوق فحسب ، بل يسم كل أنماط السلوك .

وفي صدد حديثنا عن الظاهرتين المذكورتين ، فان البعد (الذاتي) فيهما من الوضوح بمكان ما دامتا متصلتين بنفس الاعراض المرضية التي تسم الباحث عن (التقدير الاجتماعي) .

غير أن هاتين الظاهرتين تكتسبان حيناً دلالةً (موضوعية) ، فتصبحان

حينئذٍ حاجتين موضوعيتين لا صلة لهما بـ (الذات) إلّا من حيث ارتباطها بالسماء .

ولعلّ أوضح نموذج للحاجة الموضوعية إلى (الرئاسة) يتمثّل في مطالبة يوسف « ع » بتوليته خازناً على الأرض ، حتى أنّه زكّى شخصيّته ، خالعاً عليها سمتي (حفيظ) و (عليم) ، تأكيداً للحاجة (الموضوعية) المذكورة .

والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة إلى (التفوق) عندما يستدعي السياق الموضوعي إبراز الشخصية الإسلامية لتمرير أهدافها المرتبطة بالسماء وليس بـ (الذات) المريضة . ومن هنا نجد الامام علياً « ع » يسم من يتصدر مجلساً عملياً يسمه بـ (الحماقة) إذا لم يكن مستهدفاً من التصدّر المذكور سلوكاً موضوعياً صرفاً .

يقول « ع » :

لا يجلس في صدر المجلس إلاَّ رجلٌ فيه ثلاث خصال : يجيبُ إذا سُئِلْ ، وينطقُ إذا عجز القومُ عن الكَلامِ ، ويُشير بالرأيِ الذي فيه صلاحُ أهلِهِ . فمن لم يكُن فيه شيءٌ منهم فجَلَسَ ، فهو أحمق (١) .

وواضحٌ من هذا النص ، أن الامام « ع » في صدد التحديد الموضوعي الصرف في عملية (تصدّر) المجلس . فالفقرة الأخيرة (ويُشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله) ، تُحدّد موضوعية الهدف من تصدّر المجلس ، ألا وهو ابداء الرأي الذي فيه (صلاح) الناس ، وليسْ الرأي الذي فيه (تأكيد على الذات) .

كما أن الفقرتين : التحدث عند السؤال (يجيب إذا سئل) والكلام عند عجز الآخرين (وينطق إذا عجز القوم عن الكلام) . . . هاتين الفقرتين تعززان الذهاب إلى أن (التصدّر) يرتبط بهدف (موضوعي) وليس بهدف (ذاتي) ، وذلك ، ان الشخصية المريضة (أي الباحثة عن الذات) تتبرّع

---

(١) البحار . صفحة ١٤١ ، مجلد ١ ، العقل والجهل .

بالاجابة دون أن يسبقها سؤال ، أو تتحدث لغير ضرورة في حالة ما إذا لم يعجز الآخرون عن الكلام ، وهي على العكس تماماً من الشخصية السويّة التي لم تتحدث إلاّ إذا وجدت أن الآخرين عاجزون عن الاجابة ، ولم تتحدث إلاّ إذا وُجّه إليها السؤال ، وإلاّ فانها تظلّ (صامتة) أو جالسةً دون المجلس وليس في صدارته ، ممّا يكشف عن أنّ شخصيتها (سويّة) لا تبحث عن (تأكيد الذات) .

* * *

التقدير الذاتي . . .

إن مفهوم (الذات) يرتبط ـ لدى علماء النفس ـ ببحوث (الشخصية) من حيث التعريف بها، وبالسمات، التي تحملها .

وأمّا (تقدير الذات) فيعني طبيعة النظرة التي يحملها الفرد عن شخصيّته بعامة .

إنَّ نظرتنا لِـ (ذواتنا) قد تكون إيجابية ، من نحو الاحساس بأننا ذوو كفاءة وثقة واستقلال وتفاؤل . . . الخ .

وقد تكون نظرتنا لِـ (ذواتنا) سلبيّة ، من نحو الإحساس بالدونيّة والضعة والتبعيّة والشك والتردد . . . الخ .

وممّا لا شك فيه ، أنَّ ادراكنا لـ (ذواتنا) بهذا النحو ، يلتئم مع التصور الإسلامي لـ (الذات) . فالمشرّع الإسلامي يُطالبنا بأن ننطلق من التصوّر الايجابي لـ (ذواتنا) . إنّه يُطالبنا بطرد الأحاسيس المتصلة بالشك ، والتردد ، والاستسلام ، والتبعيّة ، . . . كما أن إشارة السماء إلىٰ أنّها قد فضّلتنا على الكائنات الأخرى تفضيلاً ، وإلىٰ أنّها أسجدت الملائكة لآدم « ع » ، وإلىٰ أنها جعلتنا (خلفاء) على الأرض . . . كل ذلك ، يُحسّسنا بأنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون إيجابية . . . لا أن تكون (مريضة) تفترسها مشاعر النقص ، والخوف ، والاستسلام ، والرثاء لِـ (الذات) .

بيد أنَّ ما يميّز التصوّر الإسلامي لهذه الظاهرة ، عن التصور الأرضيّ لها هو أنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) تنحصر إيجابيتُها في مجرّد الإحساس بأننا ذوو (كفاءة) من حيث سلامة الجهاز النفسي لدنيا ، . ومن حيث وجود قدرات

فاعلة في إنجاز المهمّة العبادية التي وظّفتنا السماءُ لها . دون أن يمتدّ ذلك إلى مُطلق الإحساس بـ (الكفاءة) ، من حيث علاقتنا بالسماء ، أو بالآخرين ، بل ـ على العكس ـ من ذلك ، يُطالبنا المشرّع الإسلامي بأن ننسجَ نظرةً سلبيّة عن (ذواتنا) ، في نطاق تفاعلها مع السماء ، ومع الآخرين ، على نحو ما نبدأ بتوضيحه ، لاحقاً .

* * *

التقدير المَرَضي للذات :

إنَّ التمييز بين ما هو إيجابي وبين ما هو سلبيٌّ من حيث (تقويمنا) لـ (الذات) ، يتحدّد بوضوح حينما نفرز (مفردات) التقويم الذاتي في نطاق أشكالها المتنوعة . . . وحينما نفرز الطابع السويّ عن الطابع المَرَضي في هذا الصدد .

ولعلَّ أبرز مفردات التقدير المَرَضي للذات هو :

الإحساس بالنقص :

يُعدّ الاحساس بالنقص مظهراً مَرَضياً في تقدير الفرد لِـ (ذاته) . ونحن لو بحثنا عن الجذور الأولى لهذا الاحساس بالنقص ، نجده نابعاً ـ وفقاً لتصوّرات الأرض ـ امّا من الاحساس (الواعي) بعدم قدرة الفرد على انجاز فاعليّة ما . . . أو من الاحساس (اللاواعي) به ، حيث يضرب بجذوره إلى الطفولة ، وانعكاسها على سلوك الراشد .

وأمّا الاحساس بـ (الكفاءة) أو (الأهليّة) أو (الثقة) ، فانّه يُعدّ مظهراً (سويّاً) في عملية تقويم الفرد بـ (ذاته) . والبحث عن جذور هذا الاحساس السويّ ، يخضع لنفس المحدّدات الشعورية أو اللاشعورية التي يخضع الاحساس المَرَضيّ لها ، من حيث انعكاس الخبرات الراشدة أو الطفلية على الفرد .

ويهمّنا من الإشارة إلى هذه الظاهرة أن نحدّد أولاً (مصدرها) المَرَضي ومدىٰ ما يحمله البحث الأرضي من قيمة علمية في تفسيره للظاهرة المذكورة . وان نحدد ثانياً قيمة (العلاج الأرضي) لهذا العَرَض المَرَضي ومدىٰ ما يحمله من تفسير صائب أو خاطىء . وأن نحدد ثالثاً طبيعة التصوّر الإسلامي للظاهرة وانعكاسه على الخطوط العامة التي تفرز الفارقية بين البحث الإسلامي ، وعلم النفس الأرضي في معالجتهما لظاهرة (التقدير الذاتي) .

* * *

يرىٰ (أدلر) ـ وهو عالم نفس تحليلي ـ أن النشاط الانساني قائمٌ أساساً ، على الإحساس بالقصور ، وأنَّ هذا الاحساس ممتدٌ بجذوره إلى الطفولة بطبيعتها التي تُحسّس الطفل بعجزه ، وضعفه ، وتبعيّته للكبار ، وإلى أن هذا الاحساس يرافق الشخصية حتى مراحل رشدها ما دامت مصادر الإحساس بالنقص تواجه الشخصية في مجالات نشاطه المختلفة .

وهذا الاحساس بالنقص ، يدفع الشخصيّة إلى البحث عن (السيطرة) ـ في شتى مستوياتها الملائمة لمناخ الشخصية ـ (تعويضاً) عن الإحساس المذكور .

وفي حالة (الاحباط) ، فان الظاهرة تتحوّل إلى عَرض مَرَضي ، إلى (مركّب نقص) .

وهناك من الباحثين ، مَن يربط بينها (ظاهرة الاحساس بالنقص) وبين خبرات لا شعورية ممتدّة إلى اعاقة إحدى مراحل النمو (الجنسي) .

بيد أن الغالبية تربط بينها وبين خبرات الطفولة المتنوعة ، من حيث التربية الخاطئة التي تحسّس الطفل بعجزه وقصوره وتبعيّته ... أو حتّىٰ في المرحلة الراشدة التي يواجه الفردُ ـ من خلالها ـ عجزاً حيال مشكلات الحياة .

والمهمّ ، أن الاتجاهات النفسية بأجمعها ، تحصر الظاهرة في نمطين ، أحدهما ، الاحساس الواعي أو الشعوري بالنقص . والآخر ، الاحساس غير الشعوري به ، وهو ما يُطلق عليه(مركّب النقص) أو (عقدة النقص) .

وفي ميدان العلاج النفسي ، فان الاتجاهات المذكورة ترسم نمطين من العلاج ، أحدهما ، محاولة التعرّف على جذر الظاهرة ونقلها من مخابىء اللاشعور إلى سطح الشعور ، وهذا في حالة كونها (عقدة) أو (مركباً) .

وأمّا في حالة كونها مجرد إحساس واعٍ بالمشكلة . . . فإنَّ (العلاج) حينئذٍ يأخذ مَنْحَيَيْنْ ، أحدهما ، التعويضُ عنه بمحاولات (بديلة) مثل الاتجاه إلى الكسب في حالة الاخفاق في الدراسة مثلاً ، أو مطاردة النقص نفسه بمحاولات السيطرة عليه مثل التفرّغ التام للدراسة لحدّ (التفوّق) .

والآخر ، هو : الاقرار بـ (الأمر الواقع) وتقبله .

هذا هو مجمل التصور الأرضي لظاهرة (النقص) من حيث مصادره وأنماطه وعلاجه .

* * *

وحين نتجه إلى التصور الإسلامي ، نجد أنَّ المشرّع ، يُحدّد بوضوح كونَ الظاهرة منتسبة إلى (المرض) . وإلىٰ أنَّها تتخذ هذا المظهر أو ذاك من سلوك الشخصيّة ، يستوي في ذلك أن يكون المظهر شعورياً أو لا شعوريّاً .

فالامام الصادق « ع » حينما يُشير إلى أنَّ (المتكبّر) مثلاً ، لا يمارس هذا السلوك إلاّ لـ (ذلة) يجدها في نفسه .

إنَّما يُشير إلى أنَّ الفرد يتحسّس بنقص لديه وهو (الذّل) ، فيعوضّ عنه بأحد مظاهر السلوك المرضي وهو (التكبّر) .

طبيعيٌ ، لا يعنينا أن نتعرّف على جذر الظاهرة من حيث كونها شعورية أو لا شعورية ، ما دمنا قد أوضحنا (في حقلٍ آخر من هذه الدراسة) أنَّ استحضار مفاهيم (اللاشعور) لم تعدُ لوحدها سبيلاً للعلاج ، ما دامت تجارب (المحللين) أنفسهم أثبتت فشل استحضار مفاهيم (اللاشعور) في معالجة (حالات) كثيرة . . . وما دامت الاتجاهات النفسيّة الأخرى قد قدّمت طرائق أخرى للعلاج ، أوضحناها في حينه .

والمهمّ ، أنَّ المشرّع الإسلامي لا ينفي فاعلية (اللاشعور) بل يُشير إليها في مجالات متنوعة (سبق التحدث عنها) . . . كل ما في الأمر أنَّ (العلاج) يظلّ ـ في الحالات كلها ـ محكوماً بمبدأ (الأنا) و (الوعي) في المقام الأول ، سواء أكان الجذر لا شعورياً أو شعورياً يعيه المريض .

وحين نعود إلى المقولة التي اقتبسناها من الامام الصادق « ع » ، نجد أنّه « ع » قد أشار إلى العرض المَرَضي للظاهرة ، وإلى أنّها (قناع) تستر به المريض ، حتى (يعوّض) به ما يتحسّسه من (النقص) في داخله .

ومن الواضح انّا لو استعرنا مفاهيم التحليل النفسي ولغة أصحابه ، أمكننا أن نقرّر ـ ببساطة ـ أن (التكبّر) (في ضوء مقولة الصادق « ع » المتقدمة) يُعدّ (حيلة دفاعية) قد احتمى المريض بها ، بغية التخفيف عن خبراته اللاشعورية .

ومن الممكن أيضاً ، أن يُعدّ المظهر المذكور سلوكاً مصطنعاً تتعمّده الشخصية من خلال (الوعي) بواقعها الذليل .

بيد أنّه في الحالتين ، لا ضرورة كبيرة لاستخلاص ما إذا كان المظهر (المتكبّر) مرتبطاً بفعاليات لا شعورية أو شعورية في التدليل على (مصدره) ، بقدر ما تنحصر القيمة في ارتباطه بعرضٍ مَرَضي هو (الإحساس بالنقص) .

على أية حال ، يعنينا أن نلفت الانتباه إلى أنَّ وجهة النظر الاسلامية قد حدّدت بوضوح كون الظاهرة (الاحساس بالنقص) منتسبة إلى (المرض) .

ويعنينا ـ من ثمَّ ـ ان نتّجه إلى مصادر الاحساس بالظاهرة المذكورة ، وطرائق علاجها . وممّا لا شكّ فيه ، أن نمط التربية الطفلية تعكس آثارها في هذا الصدد . وقد سبق أن تحدثنا مفصلاً عن مستويات التربية المذكورة وصلة القسوة والاهمال بتنمية الاحساس بالنقص ، وبسائر الاعراض المرضيّة . بيد أنَّ ما شدّدنا عليه هو عدم اكساب التربية المذكورة ، ذلك الحجم الكبير من الخطورة ، بقدر ما تتمثّل الخطورة في مرحلتي (التمييز ـ الطفولة المتأخرة) ،

والمرحلة الراشدة .

ومن هنا ، فإن غياب الوعي الإسلامي يظلّ هو المحدد الرئيس لأيّ مصدر للاحساس بالنقص . كما يظلّ مرتبطاً بنمط العلاج الذي يحصل المريض عليه .

إن الاحساس الواعي بالنقص ، حين نصله بوعي الشخصيّة الإسلامية ، فإن هٰذا الوعي كفيل بإزاحته أساساً ، سواء أكان النقص جسمياً أو عقلياً أو اجتماعياً .

فلو افترضنا أنَّ شخصيّة ما تحتّل وظيفة عادية جداً (فيما تمثّل هذه الوظيفة نقصاً اجتماعياً ، كأن تكون فرّاشاً في احدىٰ الدوائر) ، أو أنَّها ذات انخفاض في الذكاء يقلّ عن المنحنىٰ المتوسط (فيما يمثّل هذا الانخفاضُ نقصاً عقلياً) أو أنّها مصابة بعاهة العمىٰ (فيما تمثّل هذه العاهة نقصاً جسمياً) . . . أقول : إذا افترضنا أمثلة هذه الشخصيّة (وهي تمثّل نسبة كبيرة) ، حينئذٍ فإن (وعيها العبادي) يتكفّل بإزاحة أيّ احساس بالنقص لديها ، فالسماء تردم الفارقية طبقياً ، فيما لا ترىٰ فارقاً بين رئيس للدولة ، وبين (فراش) في إحدىٰ الدوائر ، إلاّ من حيث (التقوى) . كما أنَّ نظرتها لعاهةٍ ما ، أو انخفاض في الذكاء ، لا تتجاوز دائرة (التقوى) التي تظلّ معياراً رئيسياً في هذا الحقل ، مع الأخذ بعين الاعتبار معايير أخرى تطفيء أيّ إحساس - ولو كان ضئيلاً - بالنقص ، منها التعامل مع الشخصية بقدر (الوعي العبادي) لديها ، وبقدر (إدراكها العقلي) للظواهر . فالشخصية ذات الذكاء المنخفض أو ذات الثقافة العبادية الضئيلة ، تظلّ متوازنة ، مطمئنة ، آمنة بأن السماء سوف لن تحاسبها على قصورها المذكور ما دامت غير مسؤولة عنه ، وما دامت السماء ذاتها تشير إلى أنَّها تثيب وتعاقب بقدر وعي الشخصية .

والأمر ذاته بالنسبة إلى العاهات الجسمية ، حيث تشير السماء بوضوح إلى أنَّه ليس على ذوي العاهات من حرج .

إذن ، في الحالات جميعاً ، لا تحيا الشخصيّة الإسلامية التي (تعي) مبادىء السماء ، أي شعور بالنقص ، ما دام (التقدير الإلهي) وليس (التقدير

الاجتماعي) هو الذي يحقق الفاعلية لديها .

وهذا على العكس تماماً من الشخصية الأرضية التي تضطرّ ـ بحكم غيابها عن السماء ـ إلى التحسّس بالنقص ما دامت لا تملك إلاّ الثواب والعقاب الاجتماعيين ، وهما إفراز لمجتمع مريض تحكمه الاستجابة المزهوّة ، المتعالية .

إنَّ توصيات الأرض ، تظل عديمة الفاعلية في كل ما يتصل بمحو مشاعر النقص من الشخصية . فعمليات (التعويض) التي يطالب بها علم النفس العيادي (على سبيل المثال) لا يمكن تحقيقها عملياً ما دامت (الامكانات) الفردية أو الاجتماعية محدودة . والطريف ، أنَّ هناك نموذجاً طالما يستشهد به الباحثون في معالجتهم لهذه الظاهرة ، متمثلاً في ذلك الخطيب اليوناني الذي كان معانياً لعاهة لسانية ، لكنّه تغلّب عليها حتى أصبح من مشاهير الخطباء .

والسؤال هو ، هل يمكن لذوي العاهات جميعاً أن يتاح لهم مثل هذا التفوق ؟ هل أن القابليات متماثلة لدى الجميع ؟ وإذا افترضنا أن القابليات متماثلة ، فهل أن الظروف الاجتماعية تسمح لكل ذوي النقص باحتلال المركز الذي أتيح لواحد من بين الآلاف ؟

إنَّ توصيات الأرض تظلّ (عقيمة) لا تمسّ حتى سطح الواقع إلاّ في نطاق ضئيل المدى ، ممَّا يفسّر لنا ـ من جديد ـ سبب الاخفاق الذي مُنيت به العيادة النفسية .

ومهما كان ، فإنَّ التوصية الإسلامية (وهي قائمة على جملة من المبادىء مثل ، التقوى ، والمكافأة بقدر الطاقة ، وإلغاء التقدير الاجتماعي . . . الخ) تظل توصية واقعيّة حيّة كفيلة بمسح كل آثار الاحساس بالنقص لدى الشخصيّة .

وهذا كلّه فيما يتّصل بالاحساس الواعي بالنقص .

وأمّا فيما يتّصل بالاحساس غير الواعي أو ما أسماه البحث الأرضي بـ (عقدة النقص) ، فإنَّ الأمر يظلّ محكوماً بنفس المبادىء التي تتوكأ الشخصية الإسلامية عليها في محو آثار التحسّس الواعي بالنقص .

فقد سبق أن أوضحنا أنَّ (الوعي) و (الأنا) كفيـلان بمسح أيّ مكبـوتاتٍ لا شعورية دون الحاجة إلى استحضار مفاهيم التحليل النفسي . فنحن لو عـدنا إلى مقولة الامام الصادق « ع » من أنَّ المتكبّر لا يتكبّر إلاّ لذلةٍ يجدها في نفسه . حينئذ نقرّر أنَّ الامام « ع » قَدْ أشـار إلى أن المتكبّر يعـاني من (عقدة نقص) لا يتحسّسها ، بقدر ما يتحسّس بشعور غامض يدفعه إلى أن يزهـو ويتكبر دون أن يدرك مناشىء الشعور المذكور .

وعـلاج « الحالـة » ـ في هذا الصـدد ـ يـأخـذ نفس الـطريقـة التي يسلكهـا (الواعي) بالنقص الذي يغلّفه .

فالمتكبّر حينـما نحيطه علماً بـأن شعوره الغـامض الذي يـدفعه إلى الـزهو أو التكبّر ، انّما يعود لنمط التربية التي تعرض لها في طفولته ، حيث انمت في داخله مشاعر النقص (من نحو تحسيسه بأنه عاجز ، طفل ، غير مدرك . . . مضافاً إلى تحقيـره واهمالـه) ، وإلى أن هذه التـربية الخـاطئة تقف وراء إحسـاسه بـذلّ شخصيته . . . حينئذ ، فـانَّ أوّل خطوة يبـدأ بها المـريض هي تحسسّه بخـطأ التربية ومن ثمَّ بخطأ سلوكه المتكبر .

والخطوة الأخرى تبدأ بمحاولاته المتكررة في التدريب على التواضع ، بعد أن نحيطه علماً بما تنطوي عليه ظاهرة (التكبّر) من مفارقات صحيّة وعبادية .

وطبيعي ، فـإن المريض حينـما يعيد حسـابه مـع هـذه الـظاهـرة من خـلال مفاهيم السماء ، وعمليات ثوابها وعقابهـا ، وإلغائـه (الآخرين) من الـذاكرة ، والتوجه نحو (تقديـر السماء) فحسب . . . حينئـذ سيتحرّك بنفس الخطوات التي سلكها (الواعي) بنقصه .

إذن ، في الحالتين (الاحساس الواعي بـالنقص ، والاحساس غـير الواعي بالنقص) تظل الشخصية الاسلامية بمنأىً عن الوقوع في هـاوية المـرض المذكـور عندما يُتاح لها (وعُي عبادي) بالحالة التي تواجهها .

* * *

نخلص من هذا ، إلى أنَّ (الاحساس بالنقص) يُعدّ مظهراً مَرَضيّاً من مظاهر التقدير لـ (الذات) . وانَّ التصوّر الإسلامي للظاهرة ـ بالرغم من مشاركة بحوث (الأرض) إيّاه في الملامح العامة للاحساس المذكور ـ إلاّ أنَّه يفترق عن بحوث الأرض في طبيعة تصوّره لمصادر (النقص) وطرائق معالجته .

فمن حيث مصادر النقص ، فإنَّ التصوّر الإسلامي يشارك (الأرض) في نظرتها الذاهبة إلى أثر التنشئة الطفلية ، لكنّه لا يخلع عليها كلّ الخطورة ، كما لا يشارك بحوث الأرض في بعض تفسيراتها التي تحصر هذه الظاهرة وسواها في (البُعد الجنسي) لها ، أو تجعل منها أساساً للسلوك البشري بأكمله ، كما هو المنطق (الادلري) الذي يفسّر النشاط على أساس من الاحساس بالقصور حيال الآخرين أو حيال الاحباطات المختلفة التي تواجه الفرد .

وامّا من حيث طرائق (العلاج) ، فان فاعليّتها تنحصر في (الوعي الإسلامي) بالظاهرة على نحو ما تقدّم الحديث عنه .

* * *

الإحساس بالذنب

يُعدّ (الاحساس بالذنب) ـ في تصوّر علماء النفس الأرضيّين ـ مظهراً من مظاهر التقدير السلبي للذات .

والمقصود بهذا النمط من (الاحساس) بالذنب ، ـ ليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي ، أي النندم الواعي على ما تنهانا السماء عنه ـ بل الإحساس المَرَضي بذنب أو خطأٍ لم نرتكبه عمداً ، أو بوعي منا ... بل حتى إذا ارتكبناه باختيار منا ـ في لحظة من لحظات الضعف ـ فإنَّ الاحساس به ينبغي أن يمرّ في أعماقنا عابراً أو موضوعيّاً ، نقرّر بعده عدم العود إليه ... ثمّ نُحسم المشكلة .

امّا إذا نبت (الاحساس بالذنب في أعماقنا ، بحيث نحاسب أنفسنا ، ونسرف في اللوم عليها ، ونرثيها ، ونشفق عليها ، مع أنَّ المفارقة أو الخطأ لا يشكّل (ذنباً) تعورف عليه ، إسلامياً أو اجتماعياً .

مثل هذا الاحساس بالذنب ، يُعد عرضَاً مرضياً ، تترتّب عليه آثار كبيرة ، لعل أبرزها ظهوراً هو ، الحاجة إلى أن يعاقب الفرد ذاته ، تكفيراً منه عن الخطأ المذكور ، كأن يعرض نفسه للأذىٰ أو يمارس أفعالاً لا شعورية من نحو تطهير الكفّ بدون مسوّغ مثلاً ونحوه من الممارسات التي يسردها لنا البحث الأرضي في معالجته لهذه الظاهرة المَرَضيّة .

* * *

والحق ، أنَّ البحثَ الأرضي يحمّل الظاهرة المذكورة ، أكثر ممَّا يحتملها

الواقع ... كما أنّه يقدم أكثر من تفسير لا يقرّه اليقين العلمي ... فضلاً عن انّه لا يكاد يميّز بوضوح بين نمطين من الاحساس ، الاحساس السلبي والاحساس الايجابي بالذنب ، ممّا يترتّب على ذلك وقوعُ البحث الأرضي في مفارقات تعكس أثرها على الصحة النفسية دون أدنىٰ شك .

أمّا التصور الإسلامي لهذه الظاهرة ، فيقوم على أساس التفرقة بين نمطين من الإحساس بالخطأ أو الذنب من جانب ... كما يرسم نمط الاحساس الذي ينبغي أن تختطه الشخصية الإسلامية لها ، من جانب آخر .

فهناك نمطٌ من الاحساس بالخطأ ، يظل مَرَضياً دون أدنى شك . وهذا من نحو من يقصّر مثلاً في خدمة أحد الضيوف ، أو يصدر منه سلوك غير عمدي في اهانة صديقه . حينئذ قد يطوي الليل بأكمله ، محاسباً نفسه على هذا التقصير ، مسرفاً في اللوم عليها، نادباً حظّه الذي أوقعه في مثل هذا الخطأ، فيما يظلّ هذا الاحساس بخطئِه ملازماً لشخصيّته، فيما يصبح مؤثراً لوقوعه في هوة المرض العصابي .

مثل هذا الاحساس المرضي بالخطأ ، يفترق عن نمط آخر من الاحساس ، يعدّ سوياً دون أدنى شك ، ألا وهو الاحساس العبادي بالذنب ، من نحو من يمارس عملاً محرّماً مثلاً ، ثمّ يظلّ الندم على الذنب ملازماً له ، حتى يصح أن تنطبق على أحاسيسه ، تلك الحقيقة التي أشار النبي « ص » إليها عندما أوضح أنّ المؤمن يحسّ بأن ذنبه جاثم على صدرِه كالجبل . امّا الفاسق فيتحسّسه كأنّه ذبابة عابرة مرّت على وجهه . ففي مثل هذا النمط من الاحساس بالذنب ، تظل شدّة الاحساس به أكثر سوية (من حيث الصحة النفسية) من الاحساس العابر به ، أي انّه على العكس تماماً من الحالة السابقة .

والسرّ في هذا يعود إلى طبيعة إلهامية الخير والشرّ في تركيبة الآدمي ، حيث ينفر من الذنب بقدر وعيه السليم بمفارقته ، مصحوباً بالتصميم على عدم العود إليه . بعكس الحالة السابقة التي تعطّل الشخصية عن أداء وظيفتها بالنحو السليم .

فأنّنا سنتحدث مفصلاً عن ظاهرة (التوبة) ومعطياتها الصحية ، وصلتها بالاحساس بالذنب ، في مكان آخر من هذه الدراسة .

وأيّاً كان الأمر ، فان الاحساس بالخطأ ـ اسلامياً ـ يتميز عن الاحساس الأرضي به .

لكننا قبل ذلك يتعين أن نقف على بحوث الأرض ، أولاً :

* * *

يتّجه بعض علماء النفس إلى ربط (الاحساس بالذنب) ـ من حيث المصدر ـ بظاهرة (الكبت) بما يحمله الكبت من دلالة (جنسية) في تصوّر هذا البعض ، فرويد وأتباعه . والتصوّر المذكور قائم على فهم أسطوري يربط بين الإحساس بالذنب وبين إرث فطري تسلّمته الحضارة من انسان ما قبل التاريخ ، حينما مارس عملية قتل للأب المستأثر جنسياً بالاناث ، وحينما كبت رغبته المحارميّة بعد العملية المذكورة . تُضاف إلى هذا الأرث : خبرات الطفولة التي تساهم ـ من خلال نمط التربية ـ في تضخيم أو تضئيل الإحساس بالذنب ، متمثلاً في جهاز القيم لدى الشخصية (الأنا الأعلى) الذي يستمد فعالياته من الأرث الفطري ، والخبرة الطفولية المذكورتين .

وأمّا غالبية الاتجاه الأرضي ـ خارجاً عن النظرية المذكورة ـ فتظلّ في شتى مدارسها مشدّدة على صلة الاحساس بالذنب بالتنشئة الطفلية بعامة من حيث خضوعها لطابع التزمّت والصرامة والمبالغة في تهجين ما يمارسه الطفل من سلوك خاطىء . . . ممّا يجعل جهاز (القيم) لدى الطفل ، متزمّتاً بدوره ، يحاسبه على كل سلوك ، كبرت أخطاؤه أو ضؤلت .

إنَّ هذه الاتجاهات النفسية بأكملها ، تقع في وهم علمي حينما تردم الفارق بين (الخطأ) الذي لا مناص من صرامة التأديب عليه ، وبين أخطاء ينبغي التهاون فيها ما دامت لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة إلّا إذا بولغ في التدريب عليها .

ومع ذلك ، فنحن نُضطرّ إلى أن نكرّر ما سبق أن كررناه ـ ونكرّره لاحقاً ـ من أنَّ التنشئة الطفلية الأولى (المرحلة المبكرة) ـ وهي موضع تشدّد الأرضيين ـ لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة ، بل أنَّ المرحلة الثانية (الطفولة المتأخرة) هي التي يمكن أن تعكس آثارها في نطاق محدّد ... وإلى أنَّ (المرحلة الراشدة) هي المتكفلة في الحالات جميعاً بتعديل ما أعوج من السلوك . وإلاّ فان التربية الراشدة الخاطئة أو البُعد الوراثي يظلان هما المسؤولين عن انحراف الشخصية وأمراضها .

وأياً كان الأمر ، فان الاحساس بالذنب ـ في ضوء الاتجاهات النفسية بأكملها ـ يظلّ ، من حيث مصدره ونتيجته ، موضع تساؤل عن مدى جديّة ما ينطوي عليه من فعالية ، وما يترتّب عليه من آثار بالغة الخطورة على الشخصيّة .

فمن حيث المصدر ، ينبغي إلغاء التصور الأسطوري ، لنشأة الاحساس بالذنب (نظرية الجنس) من حيث كونه ميراثاً فطريّاً من إنسان ما قبل التاريخ ، ناجماً عن عمليتين (القتل) و (الرغبة المحارمية) .... أقول : ينبغي إلغاء مثل هذا التصور الأسطوري ، وإبداله بالتصور الإسلامي الذي يربط بين الاحساس بالذنب أو مطلق الخطأ وبين إلهامية (الخير) و (الشر) . فما دام الفرد يرث بـ (القوة) مثل هذا الادراك لايجابية (الخير) وسلبية (الشر) ، فانّه بالضرورة سيتحسّس خطأ المفارقة التي صدرت عنه (ولسوف نلقي ضوءاً كاملاً على صلة الاحساس بالذنب بالتركيبة الإنسانية من حيث إلهامية الخير والشرّ ، في موقع لاحق من هذه الدراسة) .

ونحن لا نجدنا بحاجة إلى إعادة القول في تبيين مدى (التناقض) في التصوّر الأسطوري لنشأة الاحساس بالذنب في نظرية الجنس ما دمنا في حينه قد أوضحنا ذلك مفصلاً .

ويعنينا هنا ، أن نشير فحسب إلى تحديد مصدر الاحساس بالذنب (أيّاً كان الاحساس ، سويّاً أو مَرَضيّاً) وأن نصله بإلهامية الخير والشرّ وموقعها من

عمليـة التنشئة الاجتمـاعية أو الثقـافية التي تغلّف منـاخ الفـرد وتنشئتـه . ثمَّ ، طرائق (العلاج) الإسلامي لما هو (مرضي) من الاحساس ، وما هو (سويّ) منه .

* * *

ولنـأخـذ بعض الأمثلة التي اعتـاد البحث الأرضي عـلى تقـديمهـا في هـذا الصدد :

خذ لذلك مثلاً ، كراهية الفرد للأب بسبب استحواذه الجنسي ، و (كبته) للكراهية المذكورة ، خوفاً من (العقـاب) ، من خلال الـرغبة المحـارمية ، ومـا يستتبع كلًا من الكراهية والرغبة المحارمية من احسـاس بالـذنب ، نتيجة لجهـاز القيم (الأنـا الأعلى) فيـما يقتاد الفـرد إلى جملة من أمراض العصـاب ، ومنها تحسّسه بالحاجة إلى (العقاب الذاتي) وتلذّذه بهذا العقاب ، تكفيراً للذنب .

للمرة الجديدة ، لا نريد التذكير بالتناقض القائم بين الذهـاب إلى أن الفرد (إنسـان ما قبـل التاريـخ) قد تحسّس بـ (الخـطأ) قتل الأب ، وخـطأ الرغبـة المحارمية ، وبين الذهاب إلى أن تاريخ ما قبـل القتل والـرغبة المحـارمية ، غـير مسبوق بـ (الإرث) . وانّما بدأ (الارث) مع عملية القتل ، ممّا يعني بالضرورة أن (الأرث) في الحالتين متحقّق بـ (القـوة) لدى الفـرد . وإلاّ لم يكن ثمة مـا يدعو إلى التحسّس بالخطأ .

أنّنا بغض النظر عن التنـاقض المذكـور ، يمكننا ـ في ضـوء مبادىء النـظرية الجنسية نفسها ـ أن نتوقّع نتيجة مضادة للعلاج الذي يستهدفه التحليـل النفسي في محاولاته لازاحة الاحساس المَرَضي بالذنب .

فالمريض عندما يتعرّف على مناشىء الاحساس بـالذنب ـ في ضـوء التحليل النفسي ، ونقله من مخابىء اللاشعور إلى سطح الشعور ـ سيقع في دائـرة جديـدة من الاحساس بالذنب بدلاً من إماتة إحساسه الأول فاللاشعور ـ وفقاً للأسطورة ـ إذا كـان قد (كبتَ) هـذه الرغبـة ، فانـه عـلى الأقـل قـد (خفّف) من وطـأة

الاحساس بها . وحينما يبدأ بتسليط (الوعي) عليها ، من خلال التحليل النفسي ، سيبدأ لديه إحساس جديد بواقع ما تنطوي عليه أعماقه من (رغبة) و (كراهية) ما دام (الأنا الأعلى) يشجب ويستنكر (فطريًا) مثل هذه الرغبة المحارمية وكراهية الأب .

من هنا ، فان تسليط (الوعي) على هذه الظاهرة ، يساهم من خلال الايحاء بواقع (الارث) المذكور ، في تضخيم أعراض العصاب (ومنه الاحساس بالذنب) في حالة كون الشخصية مريضة . كما أنه يساهم في توتير الشخصية وتأزيمها ، في حالة كونها سويّة .

ولحسن الحظّ أن الاتجاهات الأرضية الأخرى قد تكفّلت بالرّد على النظرية المذكورة وما تحمله من خطأ وانحراف ، فضلاً عمّا تسبّبه من تضخيم لاعراض العصاب .

ولعل أبرز هذه الردود يتمثّل في الذهاب إلى أنَّ الرغبة المحارمية تظلّ من نصيب (الشواذ) ، ممّن ورثوا عصباً (منحرفاً) ، شأنهم شأن أية شخصية (منحرفة) ترث الانحراف أو البيئة الشاذة التي يلد الانحراف في نطاقها ، ومنها ، بيئة صاحب النظرية نفسه .

امّا التصوّر الإسلامي للظاهرة المذكورة ، فإنّه من الوضوح بمكان كبير ، ما دام هذا التصور ينطلق من إلهامية الخير والشرّ ، وما دام الزواج من (المحارم) محكوماً بالرفض الحاد ، وهو رفضٌ قائم ـ ليس على أساس من الالتزام بمبادىء تفترض الشخصية الاسلامية مفروغيّة الالتزام بها فحسب ـ بل أن المشرّع نفسه يقدّم لنا أكثر من نموذج (فطري) على الكراهية والنفور من (المحارم) ، وليس على (الرغبة) ، ومنه ذلك النموذج المتمثّل في (الإبن) الذي ولَدته أمّه سفاحاً وانكرته أمام القضاء ، عندما طلبت الزواج منه ، وأعلن أمامها بصراحة بأنّه (ينفر) منها بسبب لا شعوري ، ثمّ انكشف الواقع عندما أقرّت بجريمتها عبر محاكمة الامام علي « ع » إيّاها .

إنَّ هذا النموذج ، يفصح لنا عن أنَّ الفرد يرث عنصر (النفور) وليس

(الرغبة) حيال (المحارم) . وإلى أنّ (الرغبة) تمثّل الشذوذ أو الانحراف الذي طالما نبّه المشرّع الاسلامي إلى بُعده الوراثي والبيئي ، ضمن شروط خاصة سَبَق التحدث عنها مفصّلاً في مكان آخر من هذه الدراسة .

إذن ، من حيث مصدر الإحساس بالذنب ، نجد أنّ المصدر أساساً منتفٍ ، فيما ينتفي معه الإحساس أيضاً

وهذا يعني أنّ مصدر الإحساس بالذنب لا بدّ أن يتجسّد في ظاهرة أخرى غير الظاهرة الأسطورية المتصلة بالرغبة المحارمية وقتل الأب ، بل بظاهرة متّصلة ـ في نظر الاتجاهات النفسية الأخرى ـ بنمط التربية الطفلية وما يصاحبها من الصرامة والقسوة والتزمّت ونحوه .

* * *

إنّ الصرامة في تدريب الطفل من الممكن أن تنمّي في داخله مشاعر الإحساس بالذنب ، لو انحصر الأمر في عملية (العقاب) ، دون أن تكون مشفوعة بـ (الثواب) . أو لو انحصر الأمر في إنماء مشاعر النقص لديه على نحو يقترن بالاحساس بأن أخطاءه من المتعذّر أن تتجاوز ، ما دام (النقص) يقف حائلاً دونها .

مثل هذه المشاعر من الممكن أن تتنامى في نطاق التنشئة المذكورة .

بيد أنّنا ينبغي ألاّ نغفل أولاً ، الأساس العضوي للاحساس العصابي بالخطأ ... كما ينبغي ألاّ نغفل فاعلية (الوعي) في المرحلة الراشدة ، وهي فاعلية كفيلة بمسح كل آثار الطفولة (في حالة افتراض عدم الاحساس العضوي) . فإذا افترضنا أنّ (سرقة ما) قد تمّت في الطفولة ، وان الطفل قد (كبتَ) ذلك ، بما يقترن الكبت من إحساس بالذنب ، نتيجة للسرقة ، وبما واكبها من صرامة في التأنيب على الفعل المذكور .

حينئذ حين ننقل الحالة إلى وعي الراشد ، وعندها ـ في ضوء الوعي الإسلامي ـ يُدرك الراشد أنّ السرقة تمّت في عهد الطفولة ، فيما لا (عقاب)

من السماء عليها ، وإلى أن الأب أو وليّ الطفل مطلقاً ، كان قد أخطأ في تشدّده على الطفل ، هذا (الـوعي) كافٍ في مسـح كل المشـاعر التي اقتـرنت بالسـرقة الطفولية ، حيث يتحرّر الراشد من كل مكبوتاته ، ويُحسم الأمر .

ثمَّ ، إذا افترضنا أنَّ الصرامة المـذكورة قـد اقترنت بـ (كـراهية لـلأب) ، نظراً للقسوة التي مارسها الأب حيال الطفل ، وانعكاسها في كراهية لا شعوريـة للأب ، وما تستتبع هذه الكراهية من خوف العقاب الذي ينزلـه الأب بالابن ، وتجسّده ـ من ثمَّ ـ في إحساس بالذنب، نتيجة للكراهية المذكورة.

أقول : مع هذه الافتراضـات جميعاً ، فـإن (الوعي الإسـلامي) للراشد ، كفيـل بمسح كـل الآثار الـلاشعوريـة للخبرة المـذكورة . فـالـراشـد سيُـدرك أن (الأب) كان حريصاً على تنشئته إسلاميّاً ، بل حتى مـع افتراض خـطأ الأب ، فان الراشد سيدرك إخـلاص الأب في قسوتـه المذكـورة . بل حتى مـع افتراض عدم اخلاص الأب ، فان ادراك الراشد لوظيفته حيال الأب ، كافٍ بمسح آثـار الكراهية له .

إذن ، يتلاشى لدى الراشد أيّ إحساس بالذنب ، لمجرد وعيه ـ إسلاميـاً ـ بأن الطفولة لا عقاب عليها ، وبأنَّ قسوة الأب يتسامح حيالها . ما دامت السماء تُطالب باحترامه . وعندها يتحرّر الراشد من خبراته المؤلمة تماماً .

بقي أن نشـير إلى أنَّ بعض بحـوث الأرض عنـدمـا تصـل بـين مصـادر الإحساس بالذنب ونتائجه ، وعندمـا تُشدّد عـلى استئلائـه الحاجـة إلى عقاب الـذات ، فإنَّها لا تقف عنـد هذا العَـرَض المرضي ، بـل تتجـاوزه إلى أعـراض تتصـل بعصاب (الكـآبة) و (القلق) و (التسلط القهـري) ، بـل تقف وراء حـالات (ذهانيـة) ، مثلما تقف وراء (انحـراف) الشخصيـة الـلا اجتمـاعيـة أيضاً .

ولعـلّ عصاب (الحصـر) و (القهـر) أو « التسلط القهـري » يـظلّ أشـدّ أشكال العصاب صلةً بذلك .

ونظراً لخطورة هذا العصاب من جانب ، وضرورة تحديد صلته بمصادره الحقيقة من جانب آخر ... يتعينّ علينا أن نقف عنده ، ونحدّد التصوّر الإسلامي حيال الظاهرة المذكورة .

عصاب التسلّط القهري :

يتمَّثل عصاب (التسلّط القهري) في تسليط (أفكار) معيَّنة على ذهن المريض بحيث لا يقوى على مقاومتها . أو تسليط (لفظي) لبعض المفردات والتراكيب ، أو سلوك (عملي) مثل القيام ببعض الأفعال .

ويعدّ هذا (التسلّط) افصاحاً عن الحاجة إلى عقاب الذات ، بصفة أن التسلّط هو (إنزال عقاب) بها يخفض المريض ـ من خلاله ـ أحاسيسه اللاشعورية بالذنب .

والحقّ ، أن الاقتناع بوجود الصلة بين عصاب التسلط وبين الاحساس بالذنب ، يظلّ غير مصحوب باليقين العلمي ، ما دامت الظواهر النفسية متشابكة الأصول من جانب ، وذات صلة كبيرة بالأساس العضوي لها من جانب آخر .

إنَّ النصوص الإسلامية طالما تشير إلى ظاهرة مرضية تطلق عليها إسم (الوسوسة) . كما تحفل هذه النصوص بوقائع معيَّنة ، تشير من خلالها إلى بعض النماذج المرضية في ممارسات العمل العبادي . هذا فضلاً عن انَّنا طالما نشاهد أفراداً تغلّفهم السمة المذكورة ، فيما تبدو وكأنَّها على صلة بعصاب التسلط ، من نحو تطهير اليد أو الملبس أو المكان عدة مرات ، ومن نحو تكرار النيّة أو الوضوء ، وسواهما .

إنَّ مثل هذه الممارسات ، تشير النصوص الإسلامية إلى طابعها المرضي ، وتعفي الاشخاص من تحمّل مسؤولية ذلك .

بيد أنَّ السؤال ، هل ثمة من صلة حقاً بين الأفعال القهرية المذكورة ، وبين الاحساس بالذنب ؟

إنّنا إذا أخذنا الاحساس بالذنب « بمعناه العبادي لدى الراشد » فحينئذ ، يكتسب مثل هذا الاحساس ، طابعاً ايجابياً كما سنرى ذلك في موقع آخر من هذه الدراسة . وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إنَّ النصوص الإسلامية قد تربط بين عقاب السماء على الخطيئة وبين (الأمراض) التي تصيب الشخصية ، إلّا أنّها لا تصيب المؤمن بعقله، لأن الاصابة العقلية ، إصابة بدينه أيضاً . والتائب الراشد يظلّ بمنأى عن الإحساس المرضي بالذنب ، ممّا يعني أن (الاصابة العقلية) لا تمّسه بأية حال . إلّا إذا افترضنا أنَّ إصراره على الخطيئة هو الذي يستنزل (العقاب) عليه . وحينئذ يكون الذنب مرتبطاً بمرحلة الرشد وليس بمرحلة الطفولة ، لأن الطفولة ـ كما مرَّ ـ لا عقاب عليها . هذا فضلاً عن أن أبحاث الأرض تربط بين الطفولة وانعكاساتها اللاشعورية ، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها . كل ذلك يعني أن الصلة بين ممارسة الذنب ـ في طفولة الشخصية أو رشدها ـ وبين استتلائها عقاب السماء متمثلاً في (عصاب التسلط القهري ، ومنه الوسوسة) لا يمكن تصوره ـ إسلامياً ـ ما دام الذنب طفولياً لا عقاب عليه ، وما دام ـ في مرحلة الرشد ـ لا يعقبه الندم ، أي لا يعقبه إحساس بالذنب ، لأنَّ غير التائب لا يتحسّس بالذنب حتى يستجره إلى المرض المزعوم ، بل يجيء المرض في حالة انعدام الاحساس بالذنب ، ممَّا يستجرّ عقاباً من السماء نتيجة لاصرار الشخصية على ممارسة الذنب .

إذن لا صلة إطلاقاً بين الاحساس بالذنب (بمعناه العبادي) وبين عصاب التسلط القهري ، بل تنحصر الصلة في انعدام الاحساس المذكور ، متمثلاً في (عقاب) تنزله السماء على الشخصية التي تمارس ذنوباً لا تندم عليها . وأمّا الذنب الطفولي ، فإن وعي الراشد كافٍ بإزاحة مكبوتاته كما مرَّ .

خارجاً عن ذلك ، فإن عصاب (التسلّط) يظلّ مرتبطاً بالأساس العضوي ، أي اصابة المخ ، أو مرتبطاً بخبرات طفلية متشابكة ، لا يمثّل الاحساس بالذنب إلّا جزءاً منها (وهو الاحساس المرضي الصرف ، وليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي) .

ولحسن الحظ ، أن صفاً كبيراً من الأطباء العقليين يصلون بين عصاب التسلّط ، وبين أساسه العضوي ، فيما لاحظوا ظاهرة (التسلط) مصحوبة عند بعض الأطفال ، بالاضطراب في المخ ، مما يعزّز الذهاب إلى أن التسلّط في كثير من حالاته ذو أساس عضوي ، لا انه ذو أساس نفسي صرف .

ومع ذلك فنحن لا ننفي أصوله النفسية ، بقدر ما ننفي صلته بالاحساس بالذنب بمعناه العبادي .

أمّا الاحساس بالذنب بمعناه الأرضي ، أو بمعناه المرضي الذي يعني الاحساس بالخطأ ، نتيجة الصرامة والقسوة اللتين تهجّنان كل تصرفات الطفل بما في ذلك تصرفاته التي لا تشكّل (خطأً) بمفهومه الأرضي أو الإسلامي ، فهذا ما لا يمكن إنكاره ، وامكان انسحابه ـ لا شعوريّاً ـ على سلوك الراشد ، ومنه :

التسلّط القهري :

من هنا ، فان النصوص الإسلامية (في ميدان العلاج) لا تربط بين الوسوسة (وهي أحد أشكال التسلّط) ، وبين أحاسيس الذنب بمعناها العبادي ، بل تصوغها عرضاً مرضياً من الممكن تجاوزه من خلال (الوعي) بسمته المرضيّة . فنحن نقرأ أمثال هذه التوصيات :

الشيطان خبيث معتاد لما عوّد . فليمضِ أحدُكم في الوهمِ (١) .

إذا تطيّرت ، فامضِ (٢) .

إذا كثر عليك السهو فامض (٣) .

لا شك أن أمثال هذه التوصيات، لا تكشف عن درجة (المرض) الذي

---

(١) الوسائل . باب ١٦ حديث ٢ ، الخلل .

(٢) تحف العقول ، صفحة ٤٠١ .

(٣) الوسائل . باب ١٦ حديث ١ .حديث الخلل .

يغلّف صاحبه ، بقدر ما تفصح عن أن المرض يشكّل حالة خفيفة أو حادة ، . . . لكنه ـ في الحالات جميعاً ـ من الممكن تجاوزه من خلال (تسليط الوعي) ـ وليس من خلال استحضار مفاهيم التحليل النفسي .

وممّا لا شك فيه أيضاً ، أن المرض المذكور لو كان على صلة بأحاسيس الذنب أو نحوها ، لأشارت النصوص إليه ، ولقدمت (علاجاً) يتناسب والأحاسيس المذكورة ، بينا اكتفت بالاشارة إلى طابعه المرضي فحسب ، دون الإشارة إلى دلالته اللاشعورية أو الشعورية ، وأهمية هذه أو تلك في ميدان العلاج .

رثاء الذات

إن الاحساس بالنقص ، والاحساس بالذنب بدلالتيهما المرضيتين ، يظلّان أبرز أشكال (التقدير السلبي للذات) .

ولعلّ (الرثاء للذات) بعامة ، يظلّ هو المظهر المحدد لأية نظرة سلبية ينسجها الفرد حول ذاته ، سواء أكان الرثاء للذات ، أو الاشفاق عليها ، مرتبط بأحاسيس النقص ، أو أحاسيس الذنب ، أم كان مرتبطاً بسواه من أشكال النظرة السلبية لـ (ذاتها) ، وتحديد ما هو (مرضي) منه ، وما هو (صحيّ) منه .

التصورات الأرضية ، تمتلك إدراكاً أحادي الجانب في نظرة الفرد عن نفسه ، من حيث رثاؤه لذاته . وهذا التقويم السلبي للذات ، يظلّ حاملاً طابعه المرضي .

امّا التصور الإسلامي ، فانّه يمتلك تفسيراً ثنائيّاً لهذه الظاهرة .

التفسير الأول هو اكساب التقدير السلبي للذات طابع (المرض) ، في حالة كونه تقديراً قائماً على جملة من السمات العصابية من نحو الشك والتردد والاستسلام والتبعية والجبن والتهويل وما إليهما من أنماط السلوك الذي طالما نبّهت النصوص الإسلامية إلى طابعه المرضي . وقد مرّت بنا جملة من التصنيفات الإسلامية للعصاب ، فيما كانت تنسب مفردات السلوك التي أشرنا إليها ، إلى المرض ، فيما لا حاجة إلى إعادة الكلام فيها .

والتصورات الأرضية تلتقي مع وجهة النظر الإسلامية في هذا النمط من النظرة السلبية التي ينسجها الفرد حول ذاته .

بيد أنَّ نمطاً آخر من التقويم السلبي للذات ، هو الذي ينفرد التصوّر الإسلامي به ، ويكسبه طابعاً صحيّاً ، فيما تظلّ الأرض غائبةً عنه تماماً .

هذا التصّور ، يرى أنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون (سلبية) ، راثية للذات ، مشفقة عليها ، متحسسة بقصورها . . . ، ولكن ليس من حيث العمل الوظيفي للذات ، بل من حيث تفاعلها مع السماء ، ومع الآخرين ، في ميدان المهمّة الملقاة عليها .

ولنقرأ أولاً هذا النصّ للامام علي بن الحسين « ع » مخاطباً (الله) سبحانه وتعالى :

لا تَرفعني في النَّاس درجةً ، إلاّ حططتَني عِندَ نفسي مثلها . ولا تحدِث لي عِزّاً ظاهراً إلاّ أحدثت لي ذلةً باطنةً عندَ نفسي بقدرِها[1] .

هذا النصّ يطالب السماء بأن تدع المرء ينسج نظرةً سلبية حول ذاته ، . . . بأن يتحسّس (الذل) و (الحطّة) ، بدلاً من الاحساس بالرفعة .

طبيعي ، إنَّ الاحساس بالذل والحطة إذا أخذناه بدلالته الأرضية ، أو بدلالته المرضيّة التي يقرّها المشرّع الإسلامي من حيث صلته بالجهاز النفسي للشخصية ، . . .

هذا النمط من الاحساس يظلّ ذا طابع عصابي كما هو واضح . فأنت حينما تتحسّس ذاتك وكأنّك عديم الكفاءة حيال انجاز عمل ما ، أو حيال التعامل مع الآخرين . . . حينئذ يكون تقديرك السلبي لذاتك ، تقديراً مرضيّاً .

ولنضرب مثالاً على ذلك :

لنفترض أنّك كلّفت بمهمة التدريس ، أو الالتحاق بدائرة رسمية ، أو القيام بمهمّة سياسية . . . حينئذ ، سيكون تقديرك السلبي لـ (ذاتك) مرضيّاً حينما تتحسّس بعدم الجدارة أو الكفاءة بانجاز ما أوكل إليك ، من نحو أن يصيبك الخجل أو الخوف من عملية التدريس . . . . ومن نحو ان تقدّم رجلاً

---

(١) الصحيفة السجادية ، دعاء مكارم الأخلاق .

وتؤخّر أخرى في الالتحاق بالدائرة الرسمية ، خوفاً من الاخفاق في التعامل مع الآخرين . . . ، ومن نحو أن يصيبك التلعثم ، أو اصفرار اللون أو حمرته ، أو الاضطراب بعامة ، عندما تجلس على مائدة التفاوض مع الآخرين .

فالخجل ، أو الخوف ، وما يصاحبهما من الاضطراب اللفظي والحركي ، ناجم ـ كما هو واضح ـ من النظرة السلبية التي نسجتها حول (ذاتك) ، وهي نظرة مريضة قائمة على احساسك بعدم الكفاءة . . . على احساسك بالدونية والحطة والضعف والتبعيّة والذّل .

هذا النمط من الاحساس المريض ، يظلّ متميّزاً عن نمط آخر من الاحساس السلبي حيال (الذات) حينما تتحرك من صعيد آخر هو التعامل مع السماء ، بل حتى التعامل مع الآخرين ، وهو تعامل أشار إليه الامام « ع » حينما طالب الفرد بأن ينسج نظرة سلبية عن ذاته ، نظرة (الحطة) و (الذّل) .

إن الحطة أو الذل في سياقهما العبادي ، يظلّان سمة (صحية) وليس (مرضيّة) عندما يتحسّس المرء بهما حيال (واجبه) الذي رسمته السماء على هذه الأرض .

والفارق بين الاحساسين الصحي والمرضي ، يتحدّد بوضوح عندما نخضعهما لمعيار نفسي (يقرّه علم النفس الأرضي بدوره) ألا وهو مبدأ (تقبُّل الواقع) .

هذا المبدأ ، طالما تُشير إليه توصيات الأرض في حقل الصحة النفسية ، فيما تُطالب التوصيات بأن يتقبّل الفرد ذاته بقدر حجمها ، لا أن يبالغ في خلع التقدير عليها أكثر ممّا هي عليه .

وحين ننقل هذا المبدأ الأرضي (وهو مبدأ صائب) إلى حقل التعامل مع (الله) ، أو مع الآخرين ، من خلال (المهمة العبادية) التي أوكلتها السماء إلينا . . . حينئذ نُدرك دلالة ما أشار الامام « ع » إليه ، من الاحساس بالحطة والذل ، فيما يجسدان مبدأ (تقبّل الواقع) ، أو مبدأ (التقدير الحقيقي للذات) .

إنَّ مبدأ (تقبّل الواقع) و (التقدير الحقيقي للذات) ، يفرضان على الشخصية ان تنسج نظرة راثية ، مشفقة على (ذاتها) ... نظرة (الذل) و (الحطة) لحجم (الذات) قبال مبدع الكون ... قبال (المهمة) التي تخوّفت الكائنات الأخرى من تحمّل نتائجها ، بينا تحملّها الكائن الآدمي :

إنّا عَرَضنا الأمانَةَ علىٰ السمٰواتِ والأرْضِ والجبالِ ، فأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلنَها ، وَأَشْفَقْنَ منها ، وَحَمَلَها الانسانُ . إنّه كانَ ظَلُوماً جَهُولاً .

فهذه الآية تحسم الموقف بوضوح ، حينما تربط بين أداء (الأمانة) أو (الخلافة) أو (المهمة العبادية) ، (وبين قصور الانسان في الاضطلاع بمهمته .

وواضح ، ان (الذات الانسانية) ضئيلة الحجم ، ذليلة ، منحطة قبال (الله) .

وحينما ينسج المرء نظرةً ذليلة عن ذاته حيال (الله) ، يكون حينئذ قد انطلق من المبدأ أو المعيار الصحّي الذي أشرنا إليه (واقرته تصورات الأرض) ألا وهو مبدأ (تقبل الواقع) أو (التقديز الحقيقي للذات) ، أي ان هذا النمط من الاحساس بحطة (الذات) وذلتها ، يكتسب طابعاً صحيّاً ، على العكس من الاحساس بعدم الكفاءة النفسية في مواجهة (التدريس) مثلاً ، أو الالتحاق بدائرة ، أو القيام بانجاز العمل الذي يمارسه الآدميّون ، وفاقاً لامكانات طبيعيّة أو دعتها السماء في (ذواتهم) .

وهذا كلّه ، فيما يتّصل بحجم (الذات) قبال (الله) .

* * *

امّا فيما يتصل بالتقدير السلبي للذات ، حيال (الالتزام) بمبادىء السماء ، فان الأمر محكوم بالطابع نفسه .

ولنقرأ هذا النصّ للامام موسى بن جعفر « ع » ، في مخاطبته لبعض ولده :

يا بُنيّ عليكَ بالجدّ ، ولا تخرجنَّ نفسك عن حدّ التقصير في عبادة الله عزّ وجلّ وطاعته . فإنَّ الله لا يُعبَد حق عبادته (١) .

---

(١) الوسائل . باب ٢٢ حديث ١ مقدمة العبادات .

إنَّ هذه الفِقرة الأخيرة (فان الله لا يُعبد حق عبادته) مفصحة عن دلالة ما ألمحنا إليه ، من مبدأ (تقبّل الواقع) و (التقدير الحقيقي للذات) ، فما دام الله لا يُعبد حق عبادته ، فحينئذ لا مناص من الاحساس بالقصور في حجم العمل العبادي الذي يقدم المرء عليه قبال (الله) .

من هنا ، فانَّ أيّ اكساب للذات يكبر عن حجمها الحقيقي يظلّ عَرَضاً مَرَضيّاً بالنحو الذي تقرّه بحوث الأرض نفسها .

ومن هنا أيضاً ، ندرك الدلالة المرضيّة لأي تقدير زائف للذات من خلال النهي الذي تشدّد النصوص الإسلامية عليه ، من نحو قوله « ع » :

لا تستكثِرُوا كثيرَ الخير[1] .

فان استكثار كثير الخير ، يعني ان الشخصية تنسج تقديراً ايجابياً لذاتها ... وهذا التقدير الايجابي لا واقع له إلاّ في ذهن (المريض) ، بصفة أنَّه ـ أي المريض ـ يبالغ في تقديره لذاته ، ويمنحها حجماً أكبر من واقعها . بينا يظلّ تقديرها السلبي للذات ، مفصحاً عن (سوية الشخصية) لأنَّها بهذا التقدير السلبي اكسبت (الذات) حجمها الحقيقي .

والأمر نفسه ، يمكننا أن نسحبه على شتّى أنماط النشاط الذي تصدر الشخصية عنه ، فيما تطالبنا النصوص الإسلامية بأن ننسج عن (ذواتنا) نظرة سلبية ، مشفقة ، راثية ، متحسسة بالقصور حتى حيال ممارسات الآخرين .

ونعني بممارسات الآخرين ، نظرتنا عن (ذواتهم) من خلال نظرتنا عن (ذواتنا) .

فالنصوص الإسلامية تطالبنا ـ مثلاً ـ في حالة رؤيتنا لشخص يكبرنا سنّاً ... تطالبنا بأن نقول لأنفسنا : لقد سَبَقنا بحسناته . وفي حالة رؤيتنا لشخص يصغرنا سنّاً ، تطالبنا النصوص بأن نقول : لقد سبقناه بالسيئآت مثلاً .

وواضح من خلال هذه التوصية أنَّها تطالبنا بأن ننسج نظرة سلبية عن ذواتنا

---

(١) الوسائل . باب ٢٢ حديث ٣ مقدمة العبادات .

في الحالتين ، سواء أكنّا قبال شخص يكبرنـا سنّاً أو يصغـرنا . . . وان ننسـج نظرة ايجابية عن ذوات الآخرين ، سواء أكانوا يكبروننا سنّاً أو يصغرون .

والسـرّ في ذلك ، انَّ النـظرة السلبية عن ذواتنـا قبال نـظرتنا الايجـابيـة عن ذوات الآخـرين ، تـظلّ مـرتبـطة بنفس المعيـار الصحيّ الـذي رسمـه المشـرّع للشخصية الإسلامية في ضرورة احساسها بالقصور ، والرثاء للذات ، والاشفاق عليها ، ما دامت لم تقم حق القيام بالمهمة العبادية الملقاة عليها قبال السـماء مهما توفّرت على العبادة الحقّة .

بيد أنَّ السؤ ال يُثار على هذا النحو :

إذا لم يستطع الكائن البشري أن يضطلع بالعبادة الحقـة ، فلِمَ ينسج نـظرة سلبية عن ذاته ، وينسجها ايجابية عن (الآخرين) ؟ مع ان الكـائنات الأدميـة (أنا والآخر) متماثلة في القصور ؟ الاجابة على هذا السؤ ال تتحـدد بوضـوح ، حين نأخذ بنظرِ الاعتبار أنَّ التوصية المذكورة تظلّ موجهة إلى الكـلّ ، أي إلى أن ينسج كلّ منّا نظرة سلبية عنِ ذاته ، لا أن (الآخرين) معفوّون عن تقدير ذواتهم سلبيـاً ، مع مـلاحظة أنَّ تقـويمنا لـلآخرين لا يعني أنَّهم مـارسوا المهمـة العبادية على الوجه الأكمل ، بقدر ما يعني أنَّهم قدَّموا انجازاً عبادياً أكبر حجـماً من انجازنا .

وتتحدد أهمية هذا التقدير السلبي للذات قبال تقديرنا الايجابي لـلآخرين ، في ضـــرورة التـدريب عـلى تحسيس أنفسـنا بـالقصـور حتى لا نقـع في دائـرة (العجب) الذي سبق أن تحدّثنا عنه مفصلاً في حقل (التقدير الاجتماعي) .

طبيعي ، من الأهميـة بمكان ، أن نضـع فارقـاً بين التقـدير الـذاتي وصلته بتقـدير الآخـرين من حيث سلامـة الجهاز النفسي ، وبـين ذينك التقـديرين من حيث الادراك العبادي .

إنَّ علماء النفس المعنيين ببحوث (الشخصية) وبخاصـة البحـوث المتصـلة بنـظرية (الـذات) ، طالما يربـطون بـين نـظرة الشخصيـة لـذاتهـا ، ونـظرتهـا للآخرين ، ونظرة الآخرين عنها .

ومع أن الدراسات التي أجريت في هذا الصدد ، لم تستطع أن تثبت علاقة ارتباطية بين (الثلاثية) المذكورة بحيث يمكن تعميمها على الحالات بأجمعها ... إلاّ أنّ المتيقّن وجود صلة بين نظرة الفرد عن ذاته ، وانسحابها على الآخرين ، وانسحاب نظرة الآخرين عليه . فإذا افترضنا أن شخصية مّا ، تتقبّل ذاتها ، فانها ستتقبّل الآخرين ، وسيتقبّلها الآخرون أيضاً .

ومع أنّه من المتيقّن أيضاً ، امكانية أن تتقبل الشخصية ذاتها ، ولا تتقبّل الآخرين ، أو تتقبّلهم ولكن لا يتقبلونها ... الاّ أنّه من المتيقّن أن تقبّل الذات يسحب أثره على تقبّل الآخرين على الأقل ، دون أن نشترط تقبّل الآخرين للشخصية أيضاً

فالشخصية المتسامحة أو المرنة مثلاً ، حينما تتقبّل ذاتها ، وتحكم على ذاتها بالمرونة أو التسامح ، ستتقبّل الآخرين أيضاً ، وتحكم على ذواتهم بالمرونة من خلال نظرتها عن ذاتها . والعكس هو الصحيح أيضاً .

لكننا حين ننقل هذه الحقيقة النفسية إلى صعيد العمل العبادي ، فان الأمر يأخذ مساراً آخر في عملية التقدير للذات ، ما دام الأمر مرتبطاً بالقصور الحقيقي حيال الالتزام بمبادىء السماء ، أي ما دام الأمر مرتبطاً بمبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) فيما يتعيّن على الفرد أن ينسج نظرة سلبية عن ذاته ، دون أن تحدثه نفسه بأن يسحب النظرة المذكورة على الآخرين ، ودون أن تحدثه نفسه بأن يقوّم ذاته ايجابياً قبال تقويمه الايجابي للآخرين ، أو تقويمهم الايجابي لذاته .

* * *

إذن ، نخلص ممّا تقدّم ، إلى أنّ التقدير الذاتي لدى الشخصية الإسلامية ، يكتسب نمطين من التقدير ، أحدهما يكتسب طابع المرض ، والآخر طابع السويّة .

ويتمثل الطابع المرضي للاحساس السلبي بالذات ، من حيث عدم الكفاءة

والجدارة ، والشك ، والتردد ، والاستسلام والخوف والتبعية والتهويل وما إليها من السمات المرضيّة التي تشلّ الفرد عن ممارسة عمله الاعتيادي في الحياة . وعلى العكس من ذلك ، فان التقدير الايجابي للذات ، يكتسب طابع السوية ، حينما تتحسّس الشخصية بكفاءتها .

والتصوّر الأرضي يلتئم مع التصوّر الإسلامي في هذه الظاهرة . ويفترق التصور الإسلامي عن بحوث الأرض في نمط آخر من التقدير السلبي لـ (الذات) في نطاق تعاملها مع السماء ومبادئها ، فيما يظلّ مثل هذا التقدير السلبي غائباً عن علم النفس الأرضي ، بسبب من غيابه عن السماء أساساً . وهو تقدير تكتسب سلبيته طابع الصحة النفسية في ضوء المعيار الأرضي نفسه ، معيار (تقبّل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) ، أي واقع الذات في ضآلتها قبال خطورة السماء .

الحاجات الأمنية

من الدوافع التي يدرجها علماء النفس ضمن قائمة الدوافع هي : « الحاجة إلى الأمن » .

ومن البيّن ، ان (الحاجة الأمنية) من الممكن تصوّرها في ظواهر ثلاث هي ، الأمن إلى الحياة ، الأمن النفسي ، الأمن الحيوي ، وطبيعي إن (الأمن الحيوي) يندرج ضمن الأصول البيولوجية · الطعام ، الشراب ، الصحة . . . الخ ، حيث تشكل حاجات مستقبلة لا مناص من اشباعها بغية استمرار الكائن الآدمي .

امّا (الأمن النفسي) ، فيشكّل بدوره حاجة مُلحّة ـ لا تصل إلى ما هو حيوي لكنّها قد تشكلّ فاعلية أشدّ منه ـ ما دامت مرتبطة من جانب بتدفق ما هو حيوي ، فالسجين مثلاً يضطرب اشباع حاجاته للنوم والطعام . كما أنّه ـ من جانب آخر ـ يؤثر في اشباع حاجاته إلى حرية التحرّك ، من انتماء إلى الآخرين ، وانتزاع الحب والتقدير منهم ، بل · ممارسة الحريّة أساساً ، ممّا يفقد ـ مع فقدانه للحرية ـ معنى وجوده أساساً . كما أن المنبوذ اجتماعياً ، أو المُحاط بأعداء يتربّصون به السوء . . . أو . . . أو الخ . . . يتعرّض توازنه الداخلي لتوتّر شديد من الصعب تحمّله عادة ، ممّا قد يقتاده حتى إلى الانتحار مثلاً .

وامّا الحاجة إلى الحياة ، فانّها تشكّل ـ كما هو واضح ـ قمة الحاجات الانسانية .

فالآدميون (بغض النظر عن الاحباطات التي يواجهونها) يحسّون بالحاجة إلى الحياة حتى في حالات المرض والجوع والشدائد النفسية ، ممّا يعني أن الحاجة

المذكورة · تشكّل القمة من هرم الحاجات الإنسانية .

وواضح ، أنَّ الحاجة المذكورة لو لم تكن بمثل هذا الالحاح ، لفَقَد الإنسان معنى وجوده أساساً ، ولانتفى كل نشاط باحث عن اشباع الحاجات الاخرى .

ومع ذلك فان (الحاجة إلى الحياة) من الممكن ، أن يمسحها الإنسان من ذاكرته في حالتين ، حالة الانتصار للقيم العقلية التي يؤمن بها (مثل . الموت من أجل حرية البلد الذي ينتمي إليه) . أو حالة تفاقم مرضه النفسي حينما يقتاده إلى الانتحار .

ويهمّنا ، من الحاجات الأمنية المذكورة ، ملاحظة كل من التصور الأرضي والإسلامي حيالها ، ومدى الفارقية بين التصورين في هذا الصدد .

ونقرر سلفاً بأنَّ (الحاجة إلى الأمن الحيوي) سوف لن نتعرض لها في هذا الحقل ما دمنا نفرد لها حقلاً خاصاً من الدارسة ... وما دمنا قد أوضحنا سابقاً بأن الحاجة المذكورة تظلّ مجرّد (وسيلة) في التصور الإسلامي ، لـ (غاية) معيّنة هي (العبادة أو الخلافة في الأرض) حيث يظلّ البحث عنها في نطاق ما هو ضروري فحسب فيما يفصل الحديث عنها لاحقاً.

وتبقى (الحاجة إلى الأمن النفسي) و (الحياة) موضع معالجتنا الآن .

* * *

الحاجة إلى الأمن النفسي :

أوضحنا (عبر حديثنا عن الدافعين ، الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي) أنَّ الشخصية الإسلامية تفترق عن الشخصية الأرضية في إلغائها لأهمية التقديرين المذكورين ، ما دامت تعوضهما بانتماء إلى السماء وبتقدير منها ، ممَّا يعني أنَّها ليست بحاجة إلى أية (حماية) نفسية من الآخرين .

بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ (الحماية النفسية) أو (الأمن النفسي) لا يشكّل لديها (حاجة) بقدر ما يعني أن تحديد هذه (الحاجة) يصحبه تصوّر خاص

مختلفٌ عن التصوّر الأرضيّ له .

ويمكننا ـ في البدء ـ أن نقرّر أهمية مثل هذه الحاجة ومشروعيتها في التصوّر الإسلامي ، متمثلة في النصّ التالي للامام عليّ بن الحسين « ع » : قال « ع » في الوثيقة النفسية التي سنعرض لها في مكان آخر من هذه الدراسة ، ونعني بها الوثيقة التي ترسم مبادىء الصحة النفسية في خطوطها العامة وهي دعاء « مكارم الأخلاق » :

اللَّهُم صلِّ علىٰ محمدٍ وآلِ محمد . وأبدلني من بَغضَةِ أهلِ الشنآن المحبّة . ومن حسدِ أهلِ البَغْي المودَّة . ومن ظنة أهلِ الصلاح الثقة . ومِن عَداوةِ الأدنين الولاية . ومِن عقوق ذوي الأرحامِ المبّرة . ومِن خُذلاْنِ الأقربينَ النُصرَة . ومن حبّ المُدارِينَ تصحيح المقة . ومن ردِّ المُلابِسينَ كرم العشرةِ . ومن مرارةِ خَوفِ الظالِمينَ حَلاوَةَ الأَمَنةِ .

هذا النصّ يتضمّن تسع حاجات أمنية هي ، الأمن أو الحماية من الحاقدين ، والحسّاد ، والمتّهمين ، وعداوة الأدنين ، وقطيعة ذوي الأرحام ، وخذلان الأقارب ، والحبّ الزائف ، والقسوة ، والظلم .

إنَّ هذه الحاجات التسع تبدو وكأنّها حاجات فعلاً ، تحسّ الشخصية المسلمة بأهمية توفّرها . فهي تطالب بان يحبّها الآخرون بدلاً من الحقد عليها ، وتطالب بأن يوادّها الآخرون بدلاً من أن يحسدوها ، وأن يحسنوا بها الظن بدلاً من توجيه التُهم إليها ، وأن يواليها ويبرها وينصرها . الأدنون وذوو الأرحام والأقرباء .بدلاً من العداوة والقطيعة والخذلان ، وأن تعيش بمنأى عن الأذى الذي يلحقها بها الظالمون ، السلطة أو أية جماعة أو فرد يعرّضها للأذى .

أكثر من ذلك . فان الشخصية الإسلامية لا تحسّ بالحاجة إلى الحماية أو الأمن من أذى الآخرين فحسب ، بل تطالب بأن تنتصر على (الآخرين) أيضاً . وهذا ما يجسّد قمة الحاجة إلى الأمن النفسي .

ولنتابع دعاء مكارم الأخلاق ، حيث يضيف إلى الحاجات الأمنية التسع

المذكورة ، تسع حاجات أخرى ، تطالب بالانتصار على الآخرين . ولنقرأ :

اللَّهمَّ صَلِّ علىٰ محمدٍ وآلِ محمَّد. واجْعَلْ لي يداً علىٰ مَن ظلَمَني . ولساناً على مَن خاصَمَني . وظفراً بمن عانَدَني . وهبْ لي مكراً علىٰ مَن كايَدني . وقدرةً على مَن اضْطَهَدني . وتكذيباً لمن مقتني . وسلامَةً ممَّن توعَّدَني . ووَفقِّني لطاعَةِ مَن سَدَّدني . ومُتَابَعةَ مَن أرشدَني .

ونحن إذا استثنينا الحاجتين الأخيرتين (الطاعة والمتابعة للمسدّد والمرشد) ، حينئذ نواجه سبع حاجات تطالب جميعها بالانتصار على القوى المهدّدة لأمن الشخصية . فالشخصية الإسلامية (من خلال حاجتها إلى الأمن) لا تكتفي بالمطالبة بإبدال ما يهدّد أمنها ، بل تطالب بالانتصار على القوى المهدّدة أيضاً . إنَّها لا تريد أن تأمن شرور الظالمين فحسب ، بل تطالب بأن تكون لها يدٌ على الظالمين أيضاً . وكل ذلك يعني ـ بما لا لبسَ فيه ـ أن حاجتها إلى الأمن أو الحماية لا أنَّها مشروعة فحسب بل أنَّها ملحّة .

والسؤال هو ، كيف يمكن أن نوفّق بين ذهابنا إلى أنَّ الشخصية الإسلامية لا تحسّ بالحاجة إلىٰ (الحماية) من الآخرين (كما قرّرنا عند الحديث عن الانتماء والتقدير الاجتماعيين) ، وبين ذهابنا إلى مشروعية وإلحاحية (الحاجة إلى الحماية) ؟ .

إنَّ أدنى تأمّل في هذا الصدد ، يحسم الموقف بوضوح حينما نقرّر بأن المطالبة بتوفير (الأمن) لم يكن ـ في حدّ ذاته ـ غاية أو هدفاً . كما هو شأن البحث الأرضي الذي يقرّر أهمية مثل هذه الحاجة ، ما دامت متصلة بتوفير الحياة التي لا يملك البحث الأرضي سواها ، وإنَّما تظلّ المطالبة بتوفير الأمن ـ في التصوّر الإسلامي ـ مرتبطة بهدف آخر . ليس هو الحياة من أجل الحياة . بل الحياة من أجل (الهدف العبادي أو الخلافي في الأرض) . فلكي يتوفّر للشخصية الإسلامية مناخ ملائم لتحقيق ممارساتها العبادية ، يتعيّن حينئذ توفر (دافع الأمن) لديها ما دامت القوى المهدّدة لاستقرارها ، تحتجزها عن متابعة العمل العبادي

في شروطه الملائمة ، لأنَّ ذلك نابع من مجرّد الحاجة إلى توفير (الأمن) ، ولو كان الأمر كذلك لما كان للمطالبة بتحمل الشدائد ومواجهة مختلف الاحباطات ، والتضحية (حتى بالعمر من أجل الله) أية دلالة مِن التوصيات الإسلامية .

إذن ، (الدافع إلى الأمن) لدى الشخصية الإسلامية ، يفترق تماماً عن (الدافع إلى الأمن) لدى الشخصية الأرضية .

الشخصية الإسلامية تستثمر (الحاجات الأمنية) مجرد وسيلة لهدف آخر هو (الممارسة العبادية) .

أمّا الشخصية الأرضية ، فان حاجتها إلى الأمن تظلّ (هدفاً) بذاته .

ويترتّب على هذا الفارق أنَّ أيّ تهديد لأمنِ الشخصية الأرضية ، يفقدها توازنها الداخلي ، ويفقدها دلالة الحياة أساساً . حتى تقع في نهاية المطاف في وهدة المرض النفسي أو تقدم (في الحالات المرضية الشديدة) على الانتحار .

امّا الشخصية الإسلامية فلا يعنيها أي تهديد لأمنها ، ما دام الأمر مجرد « وسيلة » إلى غاية . ففي حالة التهديد الفعلي ، مثل . إيداعها في السجن ، أو مطاردتها ، أو تضييق الخناق عليها ، أو محاربتها بشتى الوسائل النفسية ... في مثل هذه الحالات تحتسب الشخصية ذلك من أجل الله ، وتعدّه واحداً من مختلف الاحباطات التي تواجهها في الحياة العابرة ، معوّضة ذلك بثمن آخر هو ، الثواب الآخروي ، وانتزاع التقدير من الله ، والتثمين للحقيقة الموضوعية التي تنطوي عليها قيمة (السماء) في حد ذاتها .

* * *

وإذا كان الأمر فيما يتّصل بـ (الحاجات الأمنية) محكوماً بهذا الطابع ، فان الحاجة الأخرى ونعني بها ، الحاجة إلى الحياة أو دافع الحياة يظلّ محكوماً بالطابع ذاته أيضاً . وهو أمر يتطلب مزيداً من التفصيل .

إذن ، فلنتجه لمعالجة الدافع المذكور :

* * *

الحاجة أو الدافع إلى الحياة

من الحقائق التي لا يتناقش فيها اثنان ، أن (الدافع إلى الحياة) يظلّ أشدّ الدوافع إلحاحاً في تركيب الشخصية .

وبالرغم من أنّ بعض (علماء الأقوام) يحاول نفي فطرية هذا الدافع عند بعض الرهوط أو الأفراد ، إلاّ أن نفيه في الواقع يُعدّ تعبيراً عن اثباته عند أولئك الرهوط أو الأفراد .

ولعلّ ظاهرة (الانتحار) ، أو التضحية بالعمر يُعدّان مظهراً يرتكن الباحثون إليه بعامة في التدليل على عدم فطرية الدافع المذكور .

بيد أنّه من الواضح (فيما يتّصل بالانتحار) أنّ الاقدام عليه هو مظهر آخر من الحرص على (الحياة) في الواقع . فالمنتحر (وهذا ما تكشفه الوثائق وتجارب الحياة اليومية) انّما يقدم على العملية المذكور ، نظراً لبلوغه مرحلة (اليأس) من اشباع حاجاته ممّا يُفصح عن أنّ (حرصه) على الحياة ، و (إلحاحية) هذا الدافع لديه هو الذي يقتاده إلى (الانتحار) . وبكلمة جديدة ، ان (الانتحار) هو الوجه الآخر من (الحاجة إلى الحياة) .

وامّا (التضحية بالعمر) من أجل (القيم) فيعد بدوره تعبيراً عن (الدافع إلى الحياة) أيضاً ، ولكن من خلال اشباع (اللذة العقلية) التي قلنا انّها أشد فاعلية من (الدوافع البيولوجية) بالرغم من أن هذه الدوافع أشدّ إلحاحاً .

بيد أنّ ما يعنينا من هذا كلّه : أن نحدّد حجم هذا « الدافع إلى الحياة » بعامة ، سواء أكان ذلك في نطاق ما هو مألوف ، أو ما هو شاذ . وسواء أكان (الشذوذ) مرضياً كما هي ظاهرة (الانتحار) ، أم سويّاً كما هو ، الاقدام على الموت من أجل القِيَم .

يعنينا من هذا أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الأرضي والإسلامي لها ، وملاحظة الفارق الكبير بين كل منهما في حقل الصحة النفسية .

ولنتقدم ، إلى التصوّر الأرضي ، أولاً ·

الشخصيـة الأرضية لا تملك إلّا مسـاحة محـددة هي (الأرض) ، وزمانـاً محـدداً هو (عُمـر) الشخصيـة . وكـلاهمـا (الـزمـان والمكـان) يشكـلان معنى (الحياة) في ذهنها .

وطبيعي ، مـا دام التركيب الآدمي قـائماً عـلى مبدأ (البحث عن اللذة) ، فان (الحياة) تظل هي المجال الذي تتحرك فيه لتحقيق الاشباع .

من هنـا ، لا مناص لهـا من التشبّث بـ (الحياة) ، وتحقيق فُـرَص الاشباع فيها ، حسب الظروف التي تفرض عليها حجماً معيّناً من الاشباع .

وفي حالة (التصعيـد ، أي التضحية بالعمر) فإنَّ (البديل) الذي تملكـه شخصيـة الأرض هو (الانسـان الآخر) حيث تحقق بتـأجيلهـا اللذة ، إشبـاعـاً للإنسـان الآخر..

وخارجاً عن التصعيد ، أو الانتصار للقيم العقليـة ، فان شخصيـة الأرض إمّا أن تختار مبدأ (الخنوع) : كأن تستسلم لأيّ مصدر يحقق اشباعها ، كـما هو الحال في الخنوع السياسي مثلاً . أو تتجـه إلى (العدوان) ، متمثـلاً في السيطرة السياسية .

إذن . ثمـة خيارات ثـلاثة تـواجه شخصيـة الأرض في تحقيق دلالـة الحيـاة عندها . الاتجاه الخانع ، الاتجاه العدواني ، الاتجاه الانساني .

وواضـح ، أن الاتجاه الأخـير ، عندمـا يُلغي دِافع الحيـاة من ذهنه ، فـإنّه يلغيه من أجل (الإنسان الآخر) ـ كما قلنا ، ممّا يعني أن « الإنسان الآخر » يظلّ بدوره سجيناً في نفس الـدائرة (دائـرة الحياة . في زمـانها ومكانها المحـدّدين) ، وهي دائرة لا مناص من اشباعها بـالضرورة ، وإلّا لانـتفىٰ معنى (الحيـاة) من الذهن .

وهـذا ما يمكن أن يحـدث في الاتجـاهـات العـابثـة والمتمردة . حيث يجيء (الانتحار) تتويجاً للاحسـاس بعبث الحياة ولا معقوليتها ، أي . تجيء التضحيـة بالعمر (ليس من أجـل الانسان الآخـر) ، بل . تعبيـراً عن الرفض للحيـاة ما دامت لم تحقق اشباعاً عقلياً لدى هذا الرهط أو لهؤلاء الأفراد .

وخارجاً عن هذه الدلالة الفلسفية أو العقلية ، فإن رفض (الحياة) يجيء عند البعض احتجاجاً على عدم الاشباع لحاجات « المنتحر » ، كأن تسوء صحته إلى درجة لا تطاق مثلاً ، أو يفقد عزيزاً لديه ، أو . . . أو . الخ .

ومن الواضح ، أن الخيارات الثلاثة ، الانتحار ، أو الخنوع ، أو العدوان تشكّل خيارات مريضة لا تقرها الاتجاهات العيادية في علم النفس ما دامت لا تتحمل الاحباط ونتائجه ، وما دامت عاجزة عن التكيّف السليم مع الحياة .

ومن هنا ، فإن الخيار الوحيد الذي تملكه شخصية الأرض (في الحالات السويّة) هو (الموت من أجل الآخرين) حيث يشكل هذا « الخيار » قمة التأجيل للذة ، وهو الاتجاه الانساني قبال الاتجاهات المتمردة أو الخانعة أو العدوانية .

بيد أن الاتجاه الإنساني ذاته ، يفقد دلالته ـ في واقع الأمر ـ ما دام دائراً في حلقة ترتدّ إلى (الإنسان) نفسه ، أي الفرد الباحث عن الاشباع المحدود في (الحياة العابرة) .

وبكلمة أخرى ، أن الشخصية الأرضية حينما (تضحي بالعمر) من أجل (الآخرين) ، فإنّها لم تصنع شيئاً إلاّ من أجل تحقيق الاشباع (الإنسان الآخر) وهذا (الإنسان الآخر) إمّا أن يدور في حلقةٍ مفرّغة (كان يضحيّ بعمره من أجل الآخرين : دون أن يحقق لهم إشباعاً) وإمّا أن يحقق لهم إشباعاً فعلياً .

لكن السؤال يظلّ قائماً ، هل أن الاشباع الفعلي من الممكن تحقيقة في ضوء احباطات الحياة وضغوطها ؟ ؟ .

إن تجربة الأرض منذ ميلادها وحتى اللحظات المعاصرة التي نحياها ، تدلنا بوضوح أن تحقيق الاشباع (وفق المبادىء التي تضحيّ الشخصية بعمرها من أجل الانتصار لها) أمر لم يتحقق بنحوه السليم طوال التاريخ كنه .

وهذا يعني أنَّ (الإنسان الآخر) الذي يُضحّىٰ بالعمر من أجله ، امّا أن يدور في حلقة مفرغة . كل واحد . يضحّي بحياته من أجل (آخرين) يضحّون بحياتهم أيضاً . دون أن يتحقق الاشباع . . . وإمّا أن يتجه الآخرون إلى الخيارات الأخرى ، الخنوع أو العدوان أو التمّرد .

إذن . كل الاتجاهات الأرضية بما فيها (الاتجاه الانساني) تظلّ عبر بحثها عن تحقيق (الدافع إلى الحياة) . امّا أن تحقق اشباعاً قائماً على (الخنوع) ، أو اشباعاً قائماً على (العدوان) ، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية متمردة ، يائسة (الانتحار) ، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية لا جدوى فيها (ما دامت تدور في دائرة مفرغة) في اختيارها للموت بدلاً من الحياة .

وهذا كلّه ناجم ـ بطبيعة الحال ـ من طبيعة (الحاجة أو الدافع إلى الحياة) في مساحتها المحدودة من المكان ، وسنواتها المحددة من الزمان . فيما لا تملك شخصية الأرض سواها ، مّما يضطرّها (بطبيعة التركيبة الآدمية القائمة على البحث عن اللذة) ، إلى إشباع مريض هو الخنوع أو العدوان ، أو فقدانها للحياة أساساً (الانتحار والتضحية) دون أن تحقق الاشباع للانسان الآخر .

* * *

إن عزلة الأرض عن السماء ، تقف وراء اختيارها البدائل الأربعة المريضة . فهي بحكم كونها لا تفقه شيئاً سوى هذه (الحياة العابرة) ، مضطرة إلى الوقوع في أحد البدائل أو الخيارات .

لكننا حين نتّجه إلى التصور الإسلامي للظاهرة ، فان المشكلة تُحسم أساساً ، حينما نجده ـ أي التصور الإسلامي ـ يضع المساحة (الأخروية) في اعتباره ، قبل كل شيء جاعلاً منها (هدفه) الرئيسي في هذا الصدد . امّا المساحة الدنيوية (الحياة) فلا تشكّل لديه إلاّ (وسيلة) تتوكأ الشخصية عليها) بمثابة (جسر) إلى الآخرة .

من هنا تفتقد هذه (الوسيلة) قيمتها التي يتشبّث بها الأرضيون

فالأرضيون يكرّسون كل جهودهم من أجل الوصول إلى (غاية) هي إشباع حاجاتهم ، أو ما تسميّه لغة الأرض بـ (السعادة) .

هدف الأرضيين هو إسعاد الإنسان في هذه الأرض .

وطبيعي ، حينئذ ، أن تكون أعلى قيم الأرض هي (التضحية بالعمر) ، من أجل سعادة (الآخرين) في هذه الحياة المحدودة ، وأن يكون ما عداها امّا خنوعاً من أجل الاشباع ، أو عدواناً من أجله أيضاً ، أو انتحاراً بسبب عدم تحقيق الاشباع ، وكلّها ممارسات مَرَضية بإقرار علم النفس العيادي ذاته . وامّا التضحية بالعمر ما دامت تقتاد ـ بالضرورة ـ الآخر إلى أحد الاتجاهات الثلاثة ، أو إلى الدائرة المفرغة ، فحينئذ تظلّ عملاً بلا دلالة . وهو قمة انتكاسة الأرض .

امّا الشخصية الإسلامية ، فما دامت الحياة لديها (وسيلة) أو (جسراً) إلى حياة أخرى ، فانّها غير مضطرة اطلاقاً إلى أحد الخيارات الأربعة . فلا تضطرّ إلى (الخنوع) في اشباع حاجتها إلى الحياة ما دامت تملك (سواها) في الدار الآخرة . كما لا تضطرّ إلى (العدوان) للسبب ذاته ، ولأنّها محظور عليها أيّ بحث عن السيطرة والاستعلاء والتفوق ، انّها لا تبغي علوّاً ولا فساداً في الأرض حسب الآية الكريمة التي ذكرت .

وللسبب ذاته لا تقدم على الانتحار ، ما دامت (الحياة) لا تشكلّ هدفاً لديها في غمرة بحثها عن الاشباع (الأخروي) .

وأمّا (التضحية بالعمر) أو الموت ، فمحكومة بالطابع نفسه : ما دام الموت فراقاً موقتاً تتبعه حياة جديدة في الدار الآخرة ، بل انها تستبشر بالموت أو الشهادة (من أجل الله) ليقينها تماماً بفوز الآخرة .

* * *

طبيعي ، يثار السؤال التالي :

كيف يمكن حلّ التضارب القائم بين (الدافع إلى الحياة) بما يستتبعه من

مختلف المتع التي وفّرتها السماء للآدميين ، بما فيها مُتعة (الحياة) ذاتها ، فيما نلحظ حرص المشرّع الإسلامي على توفيرها حرّةً ، كريمةً ، امنةً ، وفيما نلحظ النصوص المطالبة ـ على لسان الآدميين ـ بتحقيق اليسر والرخاء والسرور بدلاً من العسر والشدة والمرض . . . الخ .

لا شك ، ان (الرّغبة في الحياة) في نطاق عام تشكّل دافعاً مُلِحّاً كلّ الإلحاح فُطِرَ الآدميون عليه . بيد أن المشرّع حدد طرائق خاصة لاشباع الدافع المذكور في ضوء (المبادىء الموضوعية) التي طولبوا بها . وهو أمرٌ لا يضاد الرغبة المذكورة كما هو واضح . فالمشرّع يُطالب الشخصية بألاّ تلحق الأذى بنفسها . . . يطالبها بأن تصارع الشدائد والمرض والموت ، بل حتى أدنى الأذى ، من نحو مطالبته بعدم ممارسة الصلوات المندوبة في حالة احساسها بالملل مثلاً ، بل تعفيها من كل ممارسة لا تطيقها حتى لو كانت (فرضاً) . . .

كل ذلك يدلّنا ، على أن المشرع حريص كل الحرص على توفير أشدّ المتع إشباعاً لها .

بيد أنّه في الآن ذاته ، يرسم طرائق الاشباع وفق مبادىء خاصة . قد تحقق فعلاً أشد المتع إشباعاً في نطاق ظروف خاصة تتهيّأ لهذه الشخصية أو تلك ، وقد لا تحقق الاشباع في نطاق ظروف أخرى .

من هنا تجيء مبادىء (تأجيل اللذة) معياراً عاماً يرسمه المشرّع لكل الآدميين . حتى يطفىء في أعماقهم (في حالات الاحباط) أيّ اشباع عابر تنشده الشخصية . مثلما يرسم المشرّع (الدافع إلى الحياة) محكوماً بنفس الطابع (تأجيل اللذة) حينما يرسمها متاعاً عابراً ، أو وسيلةً لحياة أخرى .

إذن . من الممكن أن تحقق الشخصية الإسلامية إشباعاً لـ (دافع الحياة) ، مثلما يمكن ألاّ يتحقق الاشباع المذكور ، . . . لكنّها في الحالتين تظلّ الشخصية مشدودة إلى اشباع أخروي يعوضها عن (الحياة) في حالة (زُهدها) بها أو في حالة مواجهتها للشدائد .

* * *

يترتّب على ذلك ، أنَّ أيّ اشباع تنشده الشخصية خارجاً عن نطاق (المبادىء) المرسومة في هذا الصدد ، يظلّ بحثاً زائداً عن الحاجة ، وليس (دافعاً) لا مناص من اشباعه كما هو شأن التصوّر الأرضي .

من هنا ، ندرك أهمية المبدأ الذي قرّره أهل البيت « ع » حينما أوضحوا ، أنَّ :

حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة [١] .

فالباحث عن متعة (الحياة) من أجل الحياة (كما هو شأن الأرض) ، يضطر إلى ممارسة أيّ سلوك يحقق الاشباع لديه ، على نحو ما فصّلنا الحديث عنه في الخيارات الأربعة التي يواجهها .

امّا الشخصية الإسلامية ، فإنّها (في حالة انعدام وعيها) ستقع في نفس المفارقة ، أو الممارسة المريضة ، أو الخطيئة التي تتوعّد السماء بها .

امّا في حالة وعيها التام بالحقيقة المذكورة ، فإنَّ (الحياة) تنطفىء في أعماقها تماماً ، وعندها تنطفىء الممارسة المريضة (الخطيئة) بدورها .

والكلمة الأخيرة :

إنَّ (الحياة) في التصور الإسلامي ، ترتبط بحقيقة واحدة فحسب ، لعلها تشكّل أقوى الدوافع أو الحاجات حينما ترتبط بالمهمة الخلافية في الأرض ، أي حينما تُدرك الشخصية الإسلامية دلالة وجودها في (الحياة) .

من هنا ، فإن الامام عليّ « ع » لَفَتَ انتباهنا إلى أهمية (الحاجة إلى الحياة) حينما قال عنها :

الدنيا دار صدق لمن صدقها . ودار عافية لمن فهم عنها . ودار غنىً لمن تزوّد منها . ودار موعظة لمن اتّعظ بها ، مسجد أحباء الله ، ومصلّى ملائكة الله ، ومهبط وحي الله ، ومتجر أولياء الله ، . . . الخ

---

(١) الوسائل . باب ٦١ حديث ٤ ، جهاد النفس .

فالعافية ، والغنى ، والتجارة وسواها تظلّ (حاجات) و (دوافع) لا يمكن تحقيق اشباعها إلاّ في نـطاق الممارسـة (الحياتيـة) ، ما دامت تقتـاد ـ في نهايـة المطاف ، ليس إلى الاشباع الموقت (في نطاق الـوعي بحقيقة الحيـاة) فحسب ، بل إلى الاشباع الدائم في نطاق الحياة الآخرة . وهو اشباع لا حدود له .

المسالمة . . . والعدوان

لعلّ النشاط الذي يُعنى به علم النفس الأرضي فيما يتصل بالحاجة إلى (المسالمة) أو الحاجة المضادة لها (العدوان) ، لعلّ هذا النشاط يستأثر بأهمية لا توازنها أهمية النشاط المتصل بالحاجات أو الدوافع الأخرى ، ما دامت غالبية أنماط السلوك تتصل ـ من قريب أو بعيد ـ بهذا (الدافع) .

إن الحقد والحسد والغيرة ـ على سبيل المثال ـ تُعد (مظاهر) داخلية للحاجة إلى (العدوان) . كما أن الحرب والتنافس والكلام الجارح . تعد مظاهر (خارجية) للحاجة المذكورة . يستوي في ذلك أن يكون المظهر (حركيّاً) أو (لفظيّاً) . حتى أنّه يُمكننا أن نصنِّف كلّ أو غالبية أنماط السلوك . بما فيه من (أمزجة) و (سمات) ومفرداتها من كذب وخيانة وخديعة وشتم . . . و . . . و . . . الخ ، يمكننا أن نصنّفها ضمن (العدوان) . وما يقابلها ، ضمن (المسالمة) .

من هنا ، نجد أن كثيراً من الباحثين يتّبعون هذا التصنيف الثنائي للدوافع أو الحاجات ، أو ـ على الأقل ـ يدرجون سائر الدوافع أو الحاجات المختلفة ، ضمن هذا التصنيف الثنائي العام .

والحق أنّ مثل هذا (التصنيف) الثنائي للحاجات ، يظلّ على صلة كبيرة بواقع التركيبة الآدمية ، وهو أمر يقوم المشرّع الإسلامي بفرز خطوطه . لكن ضمن صياغة خاصة ، متميزة عن التصوّر الأرضيّ للتصنيف المذكور .

إنّ بحوث الأرض حينما تتولى دراسة هذا الجانب (المسالمة والعدوان) ، تنطلق من تصورات مختلفة فيما يتصل بـ (فطرية) هذا الدافع أو (اكتسابيّته) ،

وبإمكان (تعديله) . مثلما تتفاوت في تحديد أسبابه وعلاجه .

فثمة اتجاه يرى الكائن الآدمي (مسالم) في طبيعة تركيبه، كل ما في الأمر أنَّ « البيئة » بما تكتنفها من (ثقافة) منحرفة هي التي تنمّي لديه نزعة (العدوان) .

ثمة اتجاه ثانٍ يرى الكائن الآدمي (صفحة بيضاء) من الممكن أن تحوّلها (التنشئة) إلى (مَسالم أو عدواني) . ثمة اتجاه ثالث . يرى أنَّ (الاحباط) هو السبب في انماء النزعة (العدوانية) ، فما دامت حاجات الإنسان لم (تُشبع) بشكل يحقق توازنه الداخلي ، فانّه مضطر إلى أن يستجيب للظواهر استجابة (عدوانية) ما دامت تقف حائلاً دون الاشباع .

يواكب هذا الاتجاه ، اتجاه لا يقصر الأمر على الاحباط أو عدمه أو درجته وصلة ذلك بالعدوان ، بل يجد ـ أساساً ـ أن عجز الإنسان عن اشباع حاجاته ، وإلى مفروغية (الاحباط) ، يضطرّه إلى (العدوان) . بصفته استجابة حتمية للاحباط . على أنَّ أشد الاتجاهات (مفارقة) هو الاتجاه الذاهب إلى أن (العدوان) يمثّل حاجة أو دافعاً (فطرياً) يرثه الكائن الآدمي بـ (الفعل) .

وفي نطاق هذا الاتجاه ، هناك من يجعله واحداً من « دوافع » متنوعة تتصل بشتى أنماط السلوك ، ومن يجعله (شطراً) واحداً من دافعين رئيسين يطبعان سلوك الإنسان ، شطره الأول هو غريزة الموت ، فيما يظلّ (العدوان) مظهر هذه الغريزة الأخيرة (غريزة الموت) .

وهذا كلّه فيما يتّصل بالتصورات الأرضية لظاهرة (العدوان) . امّا التصور الإسلامي للظاهرة ، فانّه من الوضوح بمكان كبير ، ما دمنا قد أوضحنا في حينه ، أنَّ الكائن يرث بـ (القوة) مبادىء (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الخير والشرّ) ، وإلى أنَّ عملية (التأجيل) التي يمارسها في بحثه عن اللذة هي التي تترجم (القوة) إلى (فعل)ايجابي هو (المسالمة) ، وعدمه (أي عدم التأجيل) هو الذي يترجم (القوة) إلى (فعل) سلبي هو « العدوان » .

وقد أوضحنا في حينه أيضاً ، أن هذا المبدأ الثابت في تركيبة الإنسان من الممكن في ظلّ ظروف أو شروط خاصة أن يطرأ عليه (التغيير) بحيث تصبح (النزعة العدوانية) ذات طابع (فطري) ترثه الشخصية بـ (الفعل) . لأسباب سبق شرحها مفصلاً . ولعلّ النصوص التي قدّمها الامام الصادق « ع » عن الأفراد أو الرهوط الذين يرثون (أصولاً غادرة) - فيما منع الامام « ع » التزويج منهم - لعلّ هذه، النصوص التي سبق الوقوف عندها (في حديثنا عن الوراثة والمحيط) ، تُلقي إنارة كافية على الظاهرة .

بيد أن ذلك كلّه ، يظلّ (استثناء) للقاعدة ، وليس مبدأً عاماً يسم البشر بأجمعهم (كما هو تصوّر بعض الاتجاهات الأرضية) ، انَّه يمثّل - كما أوضحنا - وراثة (طارئة) ، وليس وراثة (ثابتة) ، أنَّه يمثل (انفاراً) أو (رهوطاً) بأعيانهم تضافرت جملة من الأسباب على تطبيعهم بالسمة المذكورة .

وخارجاً عن ذلك ، فإنَّ القاعدة تظلّ متسمة بوراثة (نقيّة) عن أية شائبة من (عدوان) .

بيد أن ما نعتزم التشدد عليه في هذا الصدد ، هو أن (العدوان) يظلّ أشد مظاهر (الشهوة) أو (الذات) أو (الشرّ) بروزاً بالقياس إلى المظاهر الأخرى .

ولعلَّ هذا (البروز) هو الذي دفع أحد الباحثين لأن يجعل (العدوان) أحد شطري السلوك ، على نحو لا مناص من صدور البشرية عنه ، متمثّلاً في سلوك (فردي) هو مرض الشخصيّة ، وفي سلوك (جمعي) هو الحرب . . . مثلما دفعه إلى أن يصنّفه إلى عدوان مباشر باليد أو باللسان أو بأية حركة ، وإلى عدوان غير مباشر (مثل الدعابة ، وفلتات اللسان و . . . الخ) ، بل دفعه إلى أن يصور (العدوان) متّجهاً حيناً نحو (الخارج) وهو العدوان المألوف ، وحيناً نحو (داخل الشخصية) نفسها فيما يطلق على ذلك مصطلح (الماسوشية وهي التلذّذ بتعذيب الذات) قبال العدوان نحو الخارج فيما يطلق عليه مصطلح (السادية ، وهي التلذّذ بتعذيب الآخرين) .

إن ما لا مناقشة فيه ، ان يظلّ (العدوان) أبرز مظاهر السلوك

« الشهـوي » « الـذاتي » « الشّـريـر » ، وإلى أنـه يقف وراء غـالبيــة الأنمـاط أو مفردات السلوك ـ كما سنرى ، لكنّه لا يمثّل ـ (ارثاً) فطرياً من جـانب ، كما لا يرتبط بالمفاهيم التي ينطلق الباحث الأرضي الذكور منها في تفسيرة للسلوك .

وخـارجاً عن ذلـك ، فأنـه (أي العدوان) يـظلّ ـ مثلما قلنا ـ أشـد أنمـاط السلوك (الشهـوي) بـروزاً من جـانِب ، وإلى أنّـه يقف وراء غـالبيـة أنمـاط أو مفردات السلوك (الشهوي) من جانب آخر .

وبـامكانـنـا أن نتعرّف عـلى الحقيقتين المـذكورتـين ، إذا أدركنا . أولاً : ان (ايذاء الآخرين) هو المظهر الأشد بروزاً لكل سلوك (شهوي) . فالممـارسات الشهوية (الفردية) الصرف مثل الشراهة في الطعام ، أو المـال ، أو الجنس ، أو اللهو . . . الخ ، إنّما تعكس آثارها على (الذات) الشخصية ، دون أن تمتـد إلى (إيذاء الآخرين) . امّا الممارسات الشهويـة المرتبـطة بـ (الآخرين) ، فـإن انعكاسها عليهم ، يظلّ أمراً من الوضوح بمكان كبير . فالقتل أو التجـريح ، أو السب ، أو الإهانة ، بل . الحقد عـلى الآخرين بعـامة ، والحسـد منهم ، تظلّ أنماطاً (عدوانية) أشد بروزاً من الأنماط الأخرى المتصلة بالبحث عن (التفوق) أو (الاسـتطلاع) أو . . . أو . . . الخ .

ثانياً : أن غالبية مفـردات السلوك ، تظلّ وراء (النـزعة العـدوانية) بنحـو واضح . فالاعتـداء باليـد أو السلاح ، أو بـاللفظ من نحو . الغيبـة والاستماع إليها ، والافتراء ، والشتم والإهانة والمزاح ، وبالحركة مثل . السخريـة باليـد ، والشفـاه ، والعيون ، والمحـاكاة بعـامة ، وبـالممارسـات الخارجيـة مثل الغش والخديعة والهجران والسرقة و . . . الخ ، كل ذلـك يظلّ مُشكّلة غالبية السلوك اليومي الذي تمارسه الشخصية الأرضية أو غير الملتزمة . فيما تضؤ ل أمامها ـ من حيث الكم ـ الممارسات الأخرى غير العدوانية .

ومن هنا يمكننا ، أن ندرك سرّ التوصيات الإسلامية الحائمة على هذا المـظهر من السلوك . بصفته أشدّ أشكال الذات بروزاً ، وأضخم المفردات رقماً .

بـل يمكننا أن نـدرك صلة (الشخصيـة) بـالآخـرين . فيـما يُشـدد المشـرع

الإسلامي عليها من خلال مبدأ (الحب ، وقضاء الحوائج) حيث يمثلان الدلالة الوحيدة المشروعة ـ في التصوّر الإسلامي ـ لصلة الشخصية بالآخرين ، وإلاّ فان (الآخرين) ـ كما لحظنا ـ مُلغون من حساب الشخصية التي تتعامل مع السماء .

إن مبدأ (حبّ الآخرين) و (قضاء حوائجهم) يمثّلان الطرف المضادّ تماماً ، لطرف (العدوان) أو (الحقد) . . . فيما يعني . ان غالبية مفردات السلوك (الاجتماعي) الذي يرسمه المشرع للشخصية في تعاملها مع (الآخرين) ، هذه المفردات بأكملها أو بغالبيتها قائمة على التدريب على نبذ (العدوان) . لأن (الحبّ) يعني بوضوح (المسالمة) بدلاً من (العدوان) ، كما أن قضاء حوائج الآخرين يعني بوضوح ، أن الشخصية (تحبّ) الآخرين فتقضي حاجاتهم ، أي أنها (مسالمة) حيالهم ، لا أنها (معادية) لهم .

إذن . كلّ أنماط السلوك الإجتماعي أو غالبيته قائمة على طرفي (المسالمة) أو (العدوان) ، فيما نخلص منه إلى أهميّة تنظّيم الدافع المذكور ، ونعني به (الدافع إلى المسالمة) بدلاً من (الدافع إلى العدوان) .

ومن هنا ، فان المشرّع الإسلامي ، يظلّ ـ في توصياته ملحاً على مستويات شتى من (التنظيم) للدافع المذكور ، متمثلاً في معالجته لكلّ مفردة من مفردات السلوك . بغية ازاحة (النزعة العدوانية) من الأعماق وإبدالها بالنزعة المسالمة . اشاعة الحبّ في الآخرين ، واشباع حاجاتهم .

إن الفارق بين التصور الإسلامي لنزعتي (المسالمة) و (العدوان) وبين بعض تصورات الأرض ، أن الأخيرة منها (أي بعض الاتجاهات الأرضية) حينما تجعل (العدوان) وكأنّه (فطري) ، إنما تقلّل ـ ان لم تمسح ـ فرص التوازن الداخلي والخارجي للانسان .

والغريب أن هذه الاتجاهات تطالب بـ (الحب) وتجعله معياراً للشخصية السوية قبال الشخصية العصابية من نحو مقولة أحدهم (فرويد) في تحديد الشخصية السوية ، إنّها هي التي (تُحِبّ وتُحَب) ، لكنّه في الآن ذاته يقرّر

مفروضية العصاب الفردي والجمعي (الأمراض والحروب) ما دام (العدوان) يشكّل نزعة فطرية لا مناص من صدور الإنسان عنها .

والغريب أيضاً ، أنَّ ثمة باحثة معروفة (هورني) تطالب مثلاً ، بالردّ على العدوان لأنّه يساهم في خفض التوتّر من الأعماق ، في حين يطالب المشرع الإسلامي بالعفو ، والتسامح . لازاحة البقايا من الأعماق . . .

وكم هو الفارق بين اتجاه أرضي يوحي بأن الازاحة العدوانية غير ممكنة ، أو على الأقل . يمكن تخفيفها فحسب ، أو تحويلها ـ من خلال عمليات التسامي ـ إلى نشاطات مقبولة اجتماعياً ، أو أن ممارسته أحياناً يخفض من توتّرات الفرد ، كم هو الفارق بين مثل هذا الاتجاه الذي يساهم في تدمير الإنسان وتوتيره ، وبين الاتجاه الإسلامي الذي يطالب بالحب ، ويجعله أساساً ثابتاً في علاقة الإنسان بالآخرين من نحو اشاعته مبادىء عامة في الحبّ مثل المؤمنون أخوة ، وإلى أنّهم كأعضاء الجسم إذا اشتكى منه عضوٌ تداعت له سائر الأعضاء . . . ومثل مطالبته بقضاء حوائج البعض الآخرين ، ومثل مطالبته بالتزاور بينهم ، والتودّد إلى الآخرين ، ومداراتهم ، والاصلاح بين المتنازعين فيما بينهم ، والصفح عن المسيء منهم ، و . . . و . . . الخ .

ولحسن الحظ ـ كما أشرنا في مكان آخر من هذه الدراسة ـ أنَّ رائد الاتجاه الأرضي المذكور لا يملك تصوراً عملياً ثابتاً في مراحل حياته التي شهدت تقلبات متنوعة في نظراته ، مثل كونه مريضاً وقد أقر بنفسه على ذلك في مذكراته ، فضلاً عن أنّه استقى تجاربه من بيئة منحرفة شاذة أشار إليها مؤرخو حياته .

خلاصة القول ، التصوّر الإسلامي لدافعية (العدوان والمسالمة) ، يحسم الموقف حينما يخضعها لمجرد (ميراث بالقوة) ، وإلى أنَّ (التدريب) على (المسالمة) كفيلٌ بمسح أية شائبة عدوانية تفرضها التنشئة المنحرفة ، حتى ليتحول الأمر ـ في نهاية المطاف ـ كما أشار النبي « ص » ـ إلى أن المداومة على فعل الخير (ومنه . التدريب على الحبّ) يستتبع كراهية الشر (ومنه . النزعة العدوانية) بحيث تصاغ الشخصية مسالمة ، مُحبّةً تنفر من (العدوان) لا انّها تصدر عنه .

الفهرس

الموضوع ـــــــــــــــــــــــــــــ الصفحة

الموضوع	الصفحة